Istoria filosofiei

II. Inventarea lumii moderne

coordonată de Jacqueline Russ

univers enciclopedic

Anne Baudart, Claude Cals, François Chenet,
Anne Cheng, France Farago, Denis Kambouchner,
Alain de Libera, François Ribes, Jacqueline Russ

ISTORIA FILOSOFIEI

2. INVENTAREA LUMII MODERNE

Coordonată de Jacqueline Russ
Traducere de Alexandru Valentin

univers enciclopedic
București, 2000

Coordonatorul colecției: prof. univ. dr. VASILE TONOIU

Redactor: SABINA DORNEANU

Tehnoredactori: DANIELA NIȚU, DOMNICA VASILACHE

© Armand Colin, Éditeur, 1993

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin
Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

ISBN: 973-9436-95-1

CUPRINS

PREFAȚĂ, de J. Russ 9

1. De la perioada medievală la rațiunea cuceritoare a lui Descartes 9
2. Plotin și misticismul medieval occidental 9
3. Ideile medievale și inventarea lumii moderne 10
4. Renașterea: de la lumea închisă la universul infinit 11
5. Descartes și raționalitatea cuceritoare 12
6. Noi baze ale teoriei politice 13
7. Gândirea orientală 13

PARTEA ÎNTÂI
DIRECȚII DE DEZVOLTARE ALE NEOPLATONISMULUI

Prezentare, de J. Russ 17

I. NEOPLATONISMUL ȘI PLOTIN, de F. Ribes 19

1. Repere cronologice 19
2. Neoplatonism sau plotinism? 21
3. Câteva trăsături distinctive ale neoplatonismului: Unul, sursă primordială 23
4. Mântuirea și conversiunea sufletului 26
5. Plotin și respingerea gnosticilor 27
6. Gândire speculativă și religie 29
7. Seducția spiritualismului 33
8. Neoplatonismul astăzi 37

Bibliografie 38

PARTEA A DOUA
EVUL MEDIU SAU FILOSOFIA NOMADĂ

Prezentare, de J. Russ 43

II. FILOSOFIA MEDIEVALĂ OCCIDENTALĂ, de A. de Libera 45

1. Ce este Evul mediu? 46
2. Filosofie și teologie: o falsă alternativă 50

3. Comentarii și comentatori: aristotelismul medieval 57
4. Evul mediu ca epocă a logicii 59
5. Filosofia limbajului și nașterea semanticii 62
6. Semnificație și referință: teoria supoziției 64
7. Criza semanticii și problema referinței vide 67
8. Deosebirea dintre existență și esență și criza ontologiei ... 72
9. Indiferența esenței și teoria obiectelor pure 75
10. Nominalismul medieval și problema universaliilor 77
11. Concluzie 83
Bibliografie 84

III. FILOSOFIA IUDAICĂ ÎN EVUL MEDIU, de F. Farago ... 87
1. Saadia Gaon (882–942) și teologia rațională 88
2. Neoplatonicienii 89
3. Iuda Halevi (cca 1085–1141) și depășirea metafizicii 92
4. Maimonide (1135–1204): aristotelism și iudaism 94
Bibliografie 98

IV. FILOSOFIA ISLAMICĂ, de C. Cals 101
1. Distrugerea filosofiei 102
2. Apărarea raționalistă a filosofiei 104
3. Oglinda iubitoare a lui Dumnezeu 110
4. Filosofia luminii 111
5. Ezoterismul Dumnezeului trist 114
6. De la raționalitatea fenomenelor la convergența gândurilor 116
7. Renașterea safavidă 119
Bibliografie 122

PARTEA A TREIA
ELANURI PROMETEICE

Prezentare, de J. Russ 127

V. RENAȘTEREA, de A. Baudart 129
Tradiție și creație 129
1. Renașterea ca problemă 130
2. Figuri ale umanismului 132
3. Proze ale omului și ale lumii 154

4. Republica artelor, a literelor și a științelor 173
Bibliografie 177

VI. DESCARTES ȘI SISTEMELE POSTCARTEZIENE, de D. Kambouchner 179
Prezentare 179
1. Introducere: „revoluția carteziană" 180
2. Descartes 185
3. Sistemele postcarteziene 214
Bibliografie 259

VII. TEORIA POLITICĂ MODERNĂ. HOBBES ȘI LOCKE, de F. Farago 263
Introducere, de J. Russ 263
1. Thomas Hobbes (1588–1679) 263
2. John Locke (1632–1704) 273
Bibliografie 280

PARTEA A PATRA
PROMETEU SUB SEMNUL ÎNTREBĂRII

Prezentare, de J. Russ 285

VIII. BLAISE PASCAL, de F. Farago 287
1. Viața și opera 287
2. Metoda: respingerea ordinii temeiurilor. Dumnezeu, cel simțit de inimă ca temei al ordinii 288
3. Un cogito expansiv la întâlnirea cu infinitatea lumii și la temelia cunoașterii finitudinii constitutive a științei 290
4. Dialectica contrariilor și unirea lor în Dumnezeu 292
5. Cunoașterea omului: antropologia lui Pascal 293
6. Concluzie 297
Bibliografie 297

PARTEA A CINCEA
GÂNDIRI ORIENTALE

Prezentare, de J. Russ 301

IX. FILOSOFIA INDIANĂ CLASICĂ, de F. Chenet 303
1. Emergența principalelor sisteme, de la origini până în secolul al V-lea d.Hr.: divergențe doctrinare și comunitate de problematică 303

2. Edificiul unu și multiplu al celor șase mari „puncte de vedere" ortodoxe 307
3. Școlile nonortodoxe 315
Concluzie 330
Bibliografie 335

X. GÂNDIREA SCOLASTICĂ ȘI NAȘTEREA SPIRITULUI MODERN ÎN CHINA, de A. Cheng 339
Introducere 339
1. Viziunea holistă a Hanilor (206 î.Hr. — 220 d.Hr.) 340
2. Gândirea secolelor al III-lea și al IV-lea: „școala Misterului" și „convorbiri pure" 342
3. Aventura budistă în China 343
4. Amalgame budisto-daoiste (secolele III–IV) 344
5. Indianizarea budismului în China (secolele V–VI) 345
6. Sinizarea budismului sub dinastia Tang (secolele VII–VIII) 346
7. Școala Tiantai 346
8. Școala Huayan 347
9. Budismul Chan 348
10. Reînnoirea confucianistă sub dinastia Song în secolul al XI-lea 349
11. Întoarcerea la fundamentul cosmologic 351
12. Gândirea Principiului (*li*) 352
13. Zhu Xi și marea sinteză neoconfucianistă a secolului al XII-lea 353
14. Revenirea la ineismul moral în neoconfucianismul dinastiei Ming în secolul al XVI-lea 355
Bibliografie 356

CONCLUZIE GENERALĂ. Spre triumful rațiunii, de J. Russ .. 359

PREFAȚĂ

1. De la perioada medievală la rațiunea cuceritoare a lui Descartes

După volumul 1, consacrat gândirilor fondatoare ale culturii, acest al 2-lea volum ne conduce de la un Ev mediu tumultuos la o nouă imagine a lumii, elaborată de Renaștere, și la ideile creatoare ale modernității (Descartes și sistemele carteziene). Acest volum se referă, așadar, la o vastă porțiune de istorie a ideilor și a filosofiei, fiindcă se ocupă, în același timp, de reflecția medievală și de ceea ce numim în mod frecvent, astăzi, „perioada clasică" (secolul al XVII-lea). Structurarea în patru volume a ansamblului acestei istorii a filosofiei a avut ca rezultat regrupări ale marilor perioade istorice și culturale. Evident, lectura acestui al 2-lea volum nu poate fi separată de aceea a volumului 1: Părinții Bisericii și Sfântul Augustin sunt studiați într-un capitol din volumul 1, „Gândirea fondatoare creștină", gândirea din care se va inspira întreaga filosofie medievală ulterioară. Creștinismul edifică o nouă viziune a lumii și clarifică, în mare parte, ideile Evului mediu.

2. Plotin și misticismul medieval occidental

De ce prezența, aici, a lui Plotin? Acest filosof grec (205–170), ale cărui lucrări au fost publicate de discipolul său Porfir, cu titlul de *Eneade*, conciliază aspirațiile sale mistice cu exigența de raționalitate izvorâtă din gândirea greacă întemeiată pe puterea logosului. Ascensiunea spre *Unul* — Binele, această plenitudine absolută — desemnează un proces de purificare, proces care duce la extaz, unde discursul se convertește în tăcere. Apelul lui Plotin, față de care omul modern manifestă o anumită rezervă, cunoaște, de-a lungul întregului Ev mediu și al Renașterii, o bogată posteritate: Ioan Scottus Eriugena (810–870) nu ne ilustrează, oare, ideea de „procesiune", dispersând ființa lui Dumnezeu în imensitate?

Procesiunea nu este un act etern prin care Dumnezeu dă naștere lumii? Astfel, categoria de procesiune dă formă gândirii filosofice a Evului mediu. Eckhart (1260–1327), acest maestru al mișcării mistice renane, dezvoltă și el teme de inspirație neoplatonică, pe care Ioan al XXII-lea le va condamna.

Itinerariul spiritual pe care îl descriu *Eneadele* își pune, de asemenea, în mod profund, pecetea pe gândirea Renașterii. Nicolaus Cusanus (1401–1464), autorul lucrării *Despre docta ignoranță* (1440), nu explicitează, oare, teza Unității absolute ca izvor al diversității unificate? În ceea ce îl privește pe Marsilio Ficino (1433–1499), acest filosof și umanist italian care a organizat școala platonică sau neoplatonică florentină, el reînsuflețește, într-un climat de fast și eleganță, moravurile Greciei; iată că Florența ajunge să reînvie Atena. Pe plan filosofic, el dă o nouă viață neoplatonismului grec; influxul divin, avându-și izvorul în Dumnezeu, este virtutea formatoare a realului, iar lumina desemnează un principiu al manifestării lui Dumnezeu în universul pe care ea îl desfășoară: atâtea teme în mod vădit neoplatonice! De altfel, tocmai textele originale ale lui Platon și Plotin sunt acelea pe care Ficino vrea să le facă accesibile prin traduceri în limba latină.

Prin urmare, cum ar putea fi scrisă o istorie a filosofiei Evului mediu și a Renașterii fără a se face referire la fundamentele neoplatonice?

3. *Ideile medievale și inventarea lumii moderne*

Ce este Evul mediu filosofic? O perioadă care, desigur, începe *simbolic* în anul 529, când împăratul Justinian închide Academia. Dar se poate fixa, de asemenea, o dată anterioară: Roma nu a fost cucerită, în 410, de Alaric I, regele vizigoților? Acest Ev mediu se va încheia în secolele al XV-lea și al XVI-lea, când începe Renașterea.

Această o mie de ani de istorie a ideilor și filosofiei, adeseori acoperită de noroiul ignoranței, nu constituie deloc un timp mort pentru reflecție. Dimpotrivă, mai ales în secolele al XII-lea și al XIII-lea, rațiunea își ia avânt și opera de desacralizare a naturii, premisă a științei, se constituie. Dacă secolul al XII-lea este încă plin de simboluri, intelectualii și filosofii fac deja ca balanța să se încline spre *știința rațională*. De altfel, secolul al XIII-lea corespunde cu epoca de aur a scolasticii și cu o perioadă de inovații fundamentale în logică. Chiar și în câmpul metodei experimentale, idei moderne încep să se afirme cu putere: în timp ce Albert cel

Mare (1193–1280), filosof german care a introdus în prelegerile sale ideile anumitor neoplatonici, renovează științele naturale și anunță o raționalitate științifică nouă, profesorii de la Oxford, de la Robert Grosseteste la Roger Bacon, ne conduc la originile științei raționale ce se anunță cu școala de la Oxford, care se atașează de matematizarea posibilă a fizicii.

Astfel, la sfârșitul Evului mediu, ideile de metodă experimentală, chiar de fizică matematică, tind să se precizeze: lumea științifică modernă se pregătește, ici și colo, și căile inedite ale științei se profilează.

Ce se întâmplă cu gândirea islamică în timpul perioadei medievale? Ea se situează la punctul de întâlnire (tumultuos) a moștenirii grecești cu teologia coranică, dar, de asemenea, cu tradiția zoroastriană sau alchimistă. Tot în lumea arabă se dezvoltă, în aceleași secole, și filosofia ebraică.

Europa culturală, edificată în Evul mediu, datorează mult islamului și lumii musulmane, de la care Occidentul a preluat numeroase modele intelectuale fundamentale. În special, aristotelismul și o mare parte a platonismului au tranzitat prin lumea arabă, în care gândirea europeană își regăsește izvoarele sale.

4. Renașterea: de la lumea închisă la universul infinit

De la lumea închisă la universul infinit: celebra formulă a lui Alexandre Koyré exprimă explozia cosmosului medieval și o viziune nouă a universului. O revoluție științifică și filosofică transformă cadrele însești ale gândirii: cosmosului aristotelic, finit, calitativ, ierarhizat, i se substituie, în mod progresiv, un spațiu geometric și infinit. Dacă secolul al XVII-lea explicitează — cu Galilei și Descartes — acest parcurs, Renașterea secolelor al XV-lea și al XVI-lea este aceea care pune pe deplin bazele (teoretice, epistemologice, spațio-temporale) ale lumii moderne.

După Nicolaus Cusanus — care vede, în 1440, în globul pământesc o stea aruncată într-un univers nelimitat și care *descentralizează* astfel în mod profund realul, lipsit de acum încolo de centru —, Copernic (un secol mai târziu) nimicește geocentrismul și smulge Pământul din centrul lumii. Totuși, Copernic profesează o cosmologie finitistă și revine la ideea unei lumi finite, cu toate că nesusceptibilă de a fi măsurată. Cu Giordano Bruno (1548–1600), călugărul-filosof pe care Inchiziția îl va

da pradă flăcărilor rugului, se vor afirma infinitatea universului și pluralitatea lumilor: de aici înainte, infinitul, accesibil intelectului, înregistrează o perfecțiune; astfel, cosmologia infinitistă își ia avântul, iar infinitatea spațio-temporală va putea să însemne absența lui Dumnezeu. Ne aflăm la un moment decisiv al construcției lumii moderne. Acesta corespunde unei veritabile *revoluții intelectuale*: unei transformări a reprezentărilor și a imaginii lumii.

5. *Descartes și raționalitatea cuceritoare*

În timp ce Galilei formulează, în 1623, în *Balanța fină* (*Il Sagiattore*), ideea că natura este scrisă în limbajul matematicii și că teoria precede faptul, Descartes făurește o nouă imagine a rațiunii, cuceritoare, permițându-ne să ne bucurăm fără opreliști de fructele pământului, în așa fel încât să devenim „ca niște stăpâni și posesori ai naturii". Dacă tema revalorizării tehnicii este înscrisă în întreaga conștiință europeană a secolului al XVII-lea, și dacă deja, în 1620, Bacon, în *Novum Organum* (*Noua logică*), enunță faimoasa formulă: „nu putem stăpâni natura decât supunându-ne ei", Descartes este acela care face să apară ideea cuceririi naturii ca o paradigmă majoră și ținând de structura modernității. *Ratio* (rațiunea), nemaicantonându-se în universul teoriei, se avântă spre cucerirea cosmosului. Oare noi nu suntem, astăzi, stăpâniți încă de această rațională tehnică, degajată de Descartes, care a deschis astfel calea regală a întregii gândiri moderne?

Descartes inspiră, de asemenea, un curent filosofic, care folosește metoda lui. Spinoza, Malebranche și Leibniz se revendică de la această abordare carteziană. Dintre acești trei gânditori, evreul olandez Spinoza apare ca discipolul cel mai exploziv. În ceea ce îl privește pe Malebranche, acesta este un modern care reflectează asupra legilor universului și subordonează miracolul determinismului universal. În sfârșit, Leibniz este un eminent precursor al logicii simbolice moderne: prin voința lui de a reduce operațiile logice la un soi de calcul, prin proiectul lui de „caracteristică universală", el luminează secolul nostru. Filosofia lui Leibniz, departe de a fi o simplă variantă a doctrinei lui Descartes, angajează gândirea pe calea — o, cât de modernă! — a formalismului logic: să calculăm! Acesta este imperativul geniului filosofic care a fost Leibniz.

6. Noi baze ale teoriei politice

Descompunerea cosmosului antic, a universului calitativ, eterogen, ierarhizat, limitat, în care fiecare lucru posedă locul său propriu și unde omul este centrul realului, reducerea progresivă a lumii la un pur mecanism, au contribuit la transformarea ideilor politice. Așa se întâmplă la Thomas Hobbes, care dă socoteală de comportamentul omului pornind de la baze filosofice și, în același timp, materialiste și mecaniciste. Știința naturii umane oferă prin ea însăși un fundament politicii. Războiul tuturor împotriva tuturor (în cadrul stării naturale) și teama de moarte violentă fac necesare pactul social și transferul dreptului natural către Suveran, oricine ar fi el, un om sau o Adunare de oameni.

În ceea ce îl privește pe John Locke, el edifică temeliile *liberalismului politic* în ale sale *Două tratate despre guvernare* (1690). Locke, văzând în stat o formă politică în slujba libertăților individuale, proclamă principiile dreptului politic modern.

7. Gândirea orientală

Islamul, despre care am vorbit mai sus, ține totodată de Orient și de Occident, ca, de altfel, și gândirea iudaică.

Gândirea *Indiei* afirmă specificitatea sa; pe când, în Occident, teologia negativă rămâne secundară, poziția indiană subliniază afinitatea ființei și neființei: ajungem la plenitudinea ființei abia atunci când venim în atingere cu neființa. În ce privește *gândirea chineză*, ea „rumegă" budismul, înainte de a se confrunta cu tradiția europeană, care începe să pătrundă în China pe parcursul secolului al XVI-lea.

JACQUELINE RUSS

PARTEA ÎNTÂI

DIRECȚII DE DEZVOLTARE ALE NEOPLATONISMULUI

PREZENTARE

de Jacqueline Russ

Plotin din Lycopolis, născut în 205, deschide o școală la Roma în 245: Dumnezeu, susține el, este Unul prin excelență și nimeni nu îl poate cunoaște, nici descrie; Unul este inaccesibil discursului și limbajului. Realitate inefabilă, Unul sau Dumnezeu nu poate să fie decât evocat. Astfel, și filosofia va merge pe o cale negativă: suntem în măsură să spunem ceea ce Dumnezeu nu este, nicidecum ceea ce el este.

Cum să nu ne gândim aici la Binele lui Platon, la marele soare al lumii inteligibile, soare care transcende toate esențele, principiu suprem al realului? Aceste teme se vor reactualiza cu Sfântul Augustin, cu misticismul Evului mediu, dar, de asemenea, o dată cu Renașterea; în sfârșit, cum să uităm sau să punem în umbră influența lui Plotin asupra lui Leibniz, Schelling, dar și Bergson? Așa cum arată François Ribes, Bergson gândește într-o afinitate profundă cu neoplatonismul. Nu trebuie, oare, să ne unim, la urma urmei, cu Unul-Dumnezeu? Neoplatonismul reprezintă o dimensiune fundamentală a gândirii în căutarea Absolutului.

CAPITOLUL I

NEOPLATONISMUL ȘI PLOTIN

de François Ribes

Noțiunea de neoplatonism, care pare să fi dobândit de mult timp legitimitatea sa academică până acolo încât să fie admisă, fără discuție, de ansamblul istoricilor filosofiei, riscă să mențină anumite echivocuri. De aceea ne pare de dorit să ne întrebăm, pe scurt, asupra semnificației acestui termen.

1. Repere cronologice

În calitate de categorie istoriografică, neoplatonismul servește, de obicei, pentru a desemna un corpus de texte datând de la începutul secolului al III-lea până la începutul secolului al VI-lea al erei noastre.

Rămânând la cronologie, să citățm câteva nume.

Plotin (205–270) este autorul a cincizeci și patru de tratate reunite, clasate și publicate de Porfir (cca 301) cu titlul de *Eneade*. Porfir (233–305), unul dintre discipolii preferați ai lui Plotin, „secretar" și biograf al maestrului său, a scris diferite lucrări cu privire la religie și la spiritualitate, precum și un fel de compendiu plotinian, intitulat în traducerea sa latină *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (*Puncte de plecare pentru a ne ridica la cele inteligibile*). Iamblic, mort în 330, a fost elevul lui Porfir. *De communi mathematica scientia* este opera lui cea mai densă, *De mysteriis* fiind o compilație în care Iamblic încearcă să justifice în mod rațional teurgia și practica tradițională a cultelor, a „misterelor". Sirian — de la care nu ne-a rămas decât un comentariu al unor cărți din *Metafizica* lui Aristotel și un *Comentariu al retoricii lui*

Hermogen — și Plutarh din Atena au fost dascălii lui Proclus (412–485), care are reputația de a fi fost cel mai metodic și mai sistematic dintre neoplatonicieni. Opera lui este importantă: în afară de șase comentarii ale dialogurilor lui Platon, a mai scris două mari tratate, *Elemente de teologie* și *Teologia lui Platon*, la care se pot adăuga diferite lucrări mai puțin filosofice în sens strict. În sfârșit, Damascius (n.cca 480–490, m. după 533) este ultimul mare nume al neoplatonismului grec. Elev al lui Ammonius, el însuși discipol al lui Proclus, acesta prezintă adesea reflecția sa ca o critică a acestuia din urmă. Opera sa principală este un tratat intitulat *Probleme și soluții privitoare la principiile prime*. El a scris, de asemenea, un *Comentariu despre Parmenide*, cunoscutul dialog al lui Platon.

În afară de aceasta, se consideră că neoplatonismul a avut o lungă posteritate prin influența pe care a exercitat-o, grație lui Pseudo-Dionisie Areopagitul (480–510), autorul *Teologiei mistice*, asupra unor teologi creștini. În Evul mediu, moștenirea neoplatonică se manifestă mai ales la Ioan Scottus Eriugena (810–870), autorul lucrării *De divisione naturae*. Mai târziu, în secolul al XIV-lea, influența neoplatonismului o regăsim la unii mistici renani, ca Maestrul Eckhart (1260–1327) și discipolul său Tauler (1300–1361).

În secolul al XV-lea, Nicolaus Cusanus (1401–1464), cititor al lui Proclus și al lui Pseudo-Dionisie, a găsit cu siguranță în neoplatonism o sursă de inspirație majoră a propriei sale gândiri. Să amintim, de exemplu, teza lui despre Unitatea absolută ca izvor al diversității unificate, cosmologia sa teoretică construită după modelul unui cerc divin infinit, al cărui centru este peste tot iar circumferința nicăieri, teoria sa cu privire la microcosmosul uman cuprinzând în sine „plenitudinea tuturor perfecțiunilor universului și ale fiecărei ființe care îl alcătuiește" și în stare, înălțându-se, „să ajungă prin omenire la limita supremă a sinelui său" (*Despre docta ignoranță*, cartea a III-a, capitolul al III-lea, în *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, pp. 146–147). Puțin mai târziu, Marsilio Ficino (1433–1499), autorul, înainte de toate, al *Teologiei lui Platon* (1482), a contribuit la redescoperirea operei lui Plotin și a dat o nouă viață neoplatonismului grec prin traducerea, în limba latină, a *Eneadelor* (apărută în 1492), precum și a operelor lui Porfir și Proclus.

În sfârșit, trebuie menționat și Giordano Bruno (1548–1600), care nu numai că se referă în mod frecvent la Plotin, ci ia asupra lui și dezvoltă unele teze plotiniene.

Cu toate acestea, neoplatonismul nu este, *stricto sensu*, o școală filosofică, cum a fost, de exemplu, Academia fondată de Platon la Atena și închisă de Justinian în anul 529: neoplatonismul nu are permanența și unitatea unui sistem filosofic în sensul strict al cuvântului.

2. Neoplatonism sau plotinism?

Să ne amintim că, la mijlocul secolului al XVIII-lea, expresia „noii platonicieni" desemnează pe unii filosofi considerați de asemenea ca *eclectici*. Brucker, de exemplu, în celebra sa *Historia critica philosophiae* (Leipzig, 1742–1744, reeditată în 1766), consacră o secțiune amplă „sectei eclectice". Sub această denumire, astăzi perimată, este analizată o școală filosofică fondată în Alexandria, la sfârșitul secolului al II-lea, de către Ammonius Saccas, „un transfug din tabăra creștină", spune Brucker, și care a fost dascălul lui Plotin. Or, Brucker identifică ceea ce el numește „sectă eclectică" cu orientarea filosofică ce va fi numită, peste puțin timp, neoplatonism. După părerea lui, eforturile depuse pentru a concilia religii și secte filosofice au ajuns, în Egipt (Alexandria), pământ al sincretismului, la existența paradoxală a unei opțiuni filosofice a eclectismului, care va lua forma unei secte, în momentul în care atitudinea sectară constă în a nu te atașa decât de o filosofie particulară. Platonicianul Potamon a schițat acest demers, pe care Ammonius l-a reluat cu mai multă îndrăzneală. Această teză se sprijină pe mărturia discutabilă a lui Diogene Laertios (începutul secolului al III-lea), care a fost fără îndoială primul care a vorbit de „secta eclectică recentă". Oricât de contestabilă ar fi exactitatea ei istorică, ea scoate în evidență un fapt interesant: ceea ce noi numim, astăzi, neoplatonism a fost asimilat multă vreme cu eclectismul. În 1766, de exemplu, abatele Malleville putea să intituleze una dintre cărțile sale *Istorie critică a eclectismului sau a noilor platonicieni*. Abia în secolul al XIX-lea se impune definitiv denumirea de „filosofie neoplatonică", pentru a caracteriza Școala din Alexandria (cf. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 1846–1851, sau J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, 1845).

Hegel, în *Prelegeri de istoria filosofiei*, pune capăt, pentru a spune astfel, unei dezbateri care nu este numai terminologică. El refuză să aplice filosofiei alexandrine calificativul de eclectică, în măsura în care neoplatonismul, în pofida faptului că este o gândire speculativă unificatoare, ajunge la o autenticitate și originalitate filosofice deosebit de accentuate.

„Filosofia neoplatonică a apărut în parte, alături de alte filosofii, iar în parte, ea s-a înălțat pe ruinele lor și le-a eclipsat; toate sistemele anterioare și-au găsit sfârșitul în ea. Ea nu constituie o școală filosofică aparte în felul acelora care existaseră până atunci; ci în timp ce le reunea pe toate în ea însăși, studiul lui Platon, al lui Aristotel și al pitagoricienilor era ceea ce o caracteriza în principal" (*Prelegeri de istoria filosofiei*, volumul al II-lea, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 163). Hegel dă o interpretare istorică apariției filosofilor neoplatonici. Venind după perioada dogmatismului și scepticismului, filosofia alexandrină — îndeosebi aceea a lui Plotin — este manifestarea cea mai înaltă a unui moment al devenirii Spiritului.

Dar atunci pentru ce o filosofie plămădită din reluări și din prelucrări, care se angajează să reflecteze asupra lui Aristotel, a stoicilor, a pitagoreicilor, tot pe atât pe cât reflectează asupra lui Platon însuși, merită calificativul de neoplatonism? Această denumire poate fi explicată în parte prin omagiul insistent pe care Plotin îl aduce „divinului Platon". Cu o anumită modestie, el declară a avea doar speranța de a „scoate ceva limpede" din toate „lucrurile frumoase" pe care Platon le-a spus, însă nu fără a se contrazice, ceea ce Plotin vrea să scoată în evidență. În legătură cu sufletul, de exemplu, Plotin se întreabă: „Așadar, ce spune Platon? S-ar părea că el nu spune totdeauna același lucru. De o parte, el spune că sufletul se află în corp ca într-o închisoare și într-un mormânt. În *Phaidros*, pierderea aripilor sale este cauza sosirii lui aici jos (...). Dar vorbind, în *Timaios*, de universul sensibil, el face elogiul lumii și declară că ea este un zeu preafericit, că sufletul este un dar al bunătății demiurgului, menit să introducă inteligența în univers. De aceea sufletul lumii a fost trimis în ea de Dumnezeu, la fel ca și sufletul fiecăruia dintre noi, pentru ca lumea să fie perfectă" (*Eneade*, IV, 8, 1).

În general, lui Plotin îi place să prezinte învățătura sa ca un comentariu al doctrinei lui Platon. Dar, pentru a duce la bun sfârșit această sarcină, el trebuie, de asemenea, să răspundă la întrebări care nu sunt explicit formulate de către Platon și să inventeze răspunsuri originale. Astfel, — și acesta este un punct fundamental asupra căruia vom reveni — în interpretarea lui *Parmenide* al lui Platon, el includea o concepție nouă cu privire la Unu și la efuziunea Unității. Fiind punctul de plecare absolut al oricărei poziții, Unul nu poate fi postulat. Existența și spiritul se prezintă ca prima sciziune a unității, iar sufletul este desfășurarea tocmai a acestei mișcări și a acestei diviziuni.

Neoplatonicii, mergând pe urma lui Plotin, nu vor înceta să afirme că fidelitatea față de Platon este preocuparea permanentă care inspiră reflecția lor.

Azi, este acceptat de toată lumea că opera considerabilă a lui Plotin, prin caracterul ei creator și original, domină din plin filosofia neoplatonică, chiar dacă Plotin este moștenitorul unei lungi tradiții. Or, acest loc eminent, oricât de legitim ar fi, nu l-a împiedicat pe Proclus de a-l socoti pe Plotin doar ca pe unul dintre membrii școlii, printre mulți alții. El îl citează cu mai multă plăcere pe „divinul Iamblic", îi adresează laudele sale, iar criticile le rezervă în mod frecvent lui Plotin, uneori fără să-l numească. Tot așa, el îi aduce omagii dascălului său direct, Sirian. Totuși, perspectiva lui Proclus și poziția lui rămân în mod fundamental solidare cu problematica proprie neoplatonismului. Este vorba de statutul sufletului omenesc și de principiul său monadologic care face ca el să exprime universul în felul său propriu. Oricare ar fi, în legătură cu acest subiect, dezacordul dintre Proclus și Plotin (vom reveni la această chestiune), trebuie să admitem că nu există la neoplatonici o similitudine doctrinară strictă, dar că, în schimb, anumite caracteristici fundamentale ale gândirii lor ne permit să-i reunim și să afirmăm apartenența lor la același curent filosofic. Cu toată abundența sa în ceea ce privește o anumită diversitate, neoplatonismul prezintă o imagine destul de originală pentru a fi tentați să o conturăm prin evidențierea trăsăturilor sale caracteristice. Plotin singur nu epuizează neoplatonismul, ci îl marchează, căci el rămâne cu siguranță maestrul cel mai eminent, far din punct de vedere istoric, adevăratul său fondator.

3. Câteva trăsături distinctive ale neoplatonismului: Unul, sursă primordială

Mai întâi, trebuie să revenim la această particularitate care îi caracterizează pe neoplatonici, și anume de a filosofa pornind de la textele preexistente. Fiind convinși că există o înțelepciune unică, prezentă în toate sistemele anterioare, ei iau ca punct de plecare pentru reflecția lor teze formulate explicit, a căror concordanță trebuie însă, câteodată, subliniată, punându-le în discuție și corectând eventualele lor neajunsuri. În felul acesta, neoplatonicii se afirmă, în general, ca remarcabili comentatori. Meditația lui Plotin, de exemplu, se sprijină adeseori pe un text precis al lui Aristotel, al lui Platon, al stoicilor, sau își propune inițial

spre examinare o problemă tradițională, bine cunoscută de cei ce frecventează școlile. Într-un sens, acest procedeu se menține pe linia tradiției lui Platon și, în parte, pe aceea a lui Aristotel. Dar comentariul este ridicat aici la rangul unei arte filosofice care face din el un exercițiu totodată riguros, savant și inventiv.

Prin forma sa, acest exercițiu se înrudește câteodată cu „diatriba", pe care o practicau cinicii din secolul al III-lea î.Hr.: un discurs elocvent, fără conotație pamfletară, susceptibil de a interesa un mare număr de ascultători. Deosebit de cercetarea dialogică sau dialectică a lui Platon, ca și de expunerea sistematică și adesea didactică a lui Aristotel, comentariul neoplatonic constituie un act și o afirmație filosofice: prin exegeza unor texte fundamentale se actualizează înțelepciunea, se explicitează și se sistematizează adevărul conținut în vechile texte, este pusă în funcție și inventată o gândire creatoare.

Comentariul neoplatonic, întrucât revendică o strictă fidelitate, nu este, totuși, după cum se va vedea, un exercițiu pur și simplu formal. Este semnificativ că Plotin caută să extragă din lectura lucrării lui Platon, *Parmenide*, datorită interpretării foarte personale pe care i-o dă, expunerea tezei centrale a propriei sale doctrine (un rezumat succcint al acesteia se va găsi în *Eneade* 1, 8). Sursa Procesiunii universale trebuie să fie recunoscută într-un Principiu inefabil, numit simbolic Unu. Tocmai lui Platon, în *Parmenide*, îi este recunoscut meritul de a fi deosebit „primul Unu, sau unu în sens propriu, al doilea unu, care este o unitate multiplă, și al treilea unu, care este unitate și multiplicitate". Când Plotin socotește că a descoperit în a doua parte, destul de enigmatică, a acestui dialog (pornind de la 142 b) secretul platonismului, el descoperă, în același timp, intuiția centrală a propriei sale filosofii. Este remarcabil că, pășind pe urmele lui, neoplatonicienii, fie că e vorba de Porfir, de Proclus sau de Damascius, vor comenta la rândul lor *Parmenide*, ca și cum ar fi fost vorba de un exercițiu impus sau de o probă cvasiinițiatică.

Se conturează deja a doua caracteristică constitutivă a neoplatonismului ca atare: a recunoaște în Unul sursa primordială de la care emană fiecare realitate, oricare ar fi ea. Această teză prezintă o originalitate funciară în raport cu tradiția filosofică din care ea pare să fi provenit.

Într-adevăr, prelungind în această chestiune eleatismul, Platon a căutat să arate întâietatea ontologică a lui Unu față de multiplu, a Eternității față de devenire, a Inteligibilului față de sensibil. Dar, deoarece a fost nevoit să justifice geneza și producerea diversității sensibile, el a examinat toate soluțiile posibile, de la „participarea" celei mai neînsemnate existențe

sensibile și relative până la Existența inteligibilă și absolută. Concepută ca un fel de dedublare mimetică a idealului, realitatea lumii sensibile nu poate fi decât o degradare, oarecum catastrofică, a Unității originare. Or neoplatonismul, și mai ales concepția plotiniană, afirmă, totodată, că Unul posedă o transcendență absolută față de existență (el nu este numai unitate, dar și unicitate) și că trebuie să fie recunoscut ca principiu producător și autoproducător, cauză și cauză de sine însuși, sursă a tuturor lucrurilor, singurul care este ceea ce este, de unde caracterul său incognoscibil. „Fiindcă natura lui Unu este generatoare a tot ce există, ea nu este nimic din ceea ce a luat naștere prin ea" (VI, 9, 3). Transcendența absolută a lui Unu nu ne permite să-l gândim ca o purificare a sensibilului, și cu atât mai puțin să-l concepem sau să-l reprezentăm după modelul antropomorfic. Nu putem să vorbim despre el decât spunând ceea ce nu este? Totuși, transcendența sa merge în pas cu afirmarea puterii sale productive: el este act, energie infinită din care purcede, în raport cu diferitele sale grade de realitate, totalitatea a ceea ce este.

Această concepție despre Unu care ne trimite la o teorie pe care o putem desemna cu termenul de *emanație* nu poate fi confundată cu teologiile sau metafizicile creaționiste ce vor fi elaborate de creștinism. În pofida unor apropieri posibile, deosebirile rămân notabile. Actul pur al creației divine, *ex nihilo*, ține, în doctrina creștină, de o ființă atotputernică, personalizată și providențială. Misterului creștin al creației, neoplatonismul pare să-i prefere o spontaneitate, o actualizare a posibilității despre care s-a putut spune că se inspiră, pentru a o depăși, din concepția aristotelică despre cauzalitate. Pentru a rezolva problema pe care o pune o instanță ce poate fi totodată cauză și efect prin ea însăși, Plotin reia și transpune noțiunea stoică de *hexis* — „dispoziție" sau putere de a se actualiza prin sine însăși. El schițează o teorie a „acțiunii pure", care ne permite să concepem pe Unu ca fiind dotat cu o putere de efuziune imanentă. Chiar dacă rămâne în el însuși transcendent și dacă este posibil să vorbim despre el în termeni de „voință" și de „libertate" (VI, 8), Unul nu este Dumnezeul creator și personal al creștinilor. Prezent în ceea ce purcede din el, Unul nu lasă niciodată realității pe care o produce, prin propria sa efuziune, acea specie de autonomie sau de distanță ontologică pe care creștinismul se străduiește să o mențină între creator și creatură. Plotin critică în mod sever imaginile artizanale cu privire la creație. După el, nu numai că Unul nu „creează" *ex nihilo* și *direct* tot ce există, ca în tradiția creștină, dar de asemenea — și mai ales — eternitatea cosmosului face imposibilă însăși ideea privitoare la un început temporal și un sfârșit

al lumii. În ceea ce îl privește pe om, aceste deosebiri față de creștinism se arată a fi capitale. Dar mai cu seamă când se pune problema de a înțelege cum poate sufletul individual, mai mult sau mai puțin pasibil de uitare a ceea ce este sursa ființării sale, să ajungă la contemplarea lui Unu — care va trebui să fie concepută ca o „întoarcere la Unu" (III, 8, 9).

În al treilea rând, putem să considerăm că neoplatonismul se caracterizează destul de precis prin ideea constantă privitoare la o ordine ierarhică, totodată ontologică, cosmologică și noetică, ce permite înțelegerea adevăratei Procesiuni (deveniri), cu alte cuvinte, interzice confundarea gradelor de perfecțiune ale realităților care rezultă unele din altele. După Plotin, trebuie să ne ferim de a identifica Unul și Totul. „Unul este perfect pentru că el nu caută nimic, nu posedă nimic și nu are nevoie de nimic; fiind perfect, el este preaplin și acest preaplin se revarsă producând un lucru diferit de el. Lucrul generat de el se întoarce spre el, este fecundat și întorcându-și privirea spre el, devine inteligență; oprirea lui în raport cu Unul îl produce ca ființă; iar privirea lui îndreptată spre Unul devine inteligență. Și deoarece s-a oprit spre a-l privi, el devine totodată inteligență și ființă" (V, II, 1). Celebra teorie a celor trei ipostaze — Unul, Intelectul și Sufletul —, a cărei expunere începe cu acest citat din tratatul al doilea al celei de a V-a *Eneade*, dar pe care primul tratat o dezvoltă mai mult, sistematizează într-o manieră exemplară ordinea inteligibilelor, care este totodată diviziune descendentă și ascendentă, procesiune (*proodos*) și conversiune (*ēpistrophē*).

Trebuie menționat că, la Proclus, modelul procesional devine mai complex și oarecum circular. Fiecare lucru aparține unui lanț care are ca origine o autodeterminare a unității. Dar, oricare ar fi gradele de complexitate ale concepțiilor neoplatonice despre ordinea procesiunii, teoria seriilor ierarhice pare o necesitate internă a doctrinei.

4. Mântuirea și conversiunea sufletului

O grijă profundă pentru mântuire pare să-i stăpânească pe neoplatonici. Efortul filosofic, conform cu idealul antic, vizează desigur cunoașterea contemplativă, dar aceasta este nu atât știința integrală a absolutului, cât conversiunea sufletului prin care se realizează mântuirea lui.

Aici venim în contact cu problema delicată a relațiilor dintre filosofie și mistică sau, mai general, religie. Așa cum spune foarte bine Jean Trouillard: „Dacă sarcina filosofiei nu este aceea de a asigura uniunea

divină, ci aceea de a o recunoaște ca preîntâmpinând și suscitând orice efort, filosofia devine un circuit menit să înlăture tot ce ne împiedică de a raporta diferite planuri ale sufletului la centrul lor. Aceasta înseamnă a socoti filosofia ca o disciplină de purificare" („Neoplatonismul", în *Histoire de la philosophie*, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», volumul 1, p. 893). Totuși, se cuvine să afirmăm, cum o face el apropo de Plotin, că „filosofia acestuia este formalizarea, conștiința critică a mântuirii date în prealabil sau, mai bine, etern" (*ibid.*)? Oare Plotin (și, după el, ceilalți neoplatonici) „este înainte de toate un mistic, care a căutat un limbaj pentru a exprima și a mediatiza o prezență și care a crezut că l-a găsit în tradiția platonică transmisă de Ammonius" (*ibid.*)?

Se impune să precizăm că soteriologia plotiniană și neoplatonică păstrează o specificitate care ne oprește să o confundăm cu concepția creștină despre mântuire sau cu aceea a gnosticilor. Neoplatonicii în general (pe care noi îi deosebim de gânditorii, filosofii sau teologii care au suferit influența lor) resping ideea că impuritatea și „căderea" sufletului pot fi atribuite unui păcat originar, conceput ca un fel de eveniment istoric și metafizic în același timp. Mântuirea, izbăvirea sufletului nu ar putea să aibă loc, ele însele, într-un moment anunțat și sperat, în care să se producă o modificare radicală a ordinii lumii. Mântuirea noastră, dimpotrivă, este dată din eternitate, ea nu implică nici o răsturnare a armoniei naturale. E suficient să dobândim, prin meditație și purificare, conștiința privitoare la ea. Neoplatonismul respinge cu dispreț gândul că mântuirea ar putea fi obținută printr-o voință intervenționistă, ce ar sfărâma continuitatea rațională a universului, în maniera unui miracol divin. Într-un mod și mai general încă, el nu poate accepta ideea de Revelație, în sensul creștin al acestui cuvânt.

5. *Plotin și respingerea gnosticilor*

Gnosticii, care au fost combătuți de apărătorii ortodoxiei născânde a Bisericii (de exemplu, Irineu din Lyon, apoi Tertulian, Clement din Alexandria, Origene), începând cu secolul al II-lea, dezvoltă o concepție despre mântuire față de care Plotin și neoplatonicii se vor manifesta ca adversari hotărâți. Declarați eretici de către creștini, gnosticii, ca Vasilide, Marcion sau Valentin, sunt combătuți de neoplatonici, acești filosofi profund elenici. Dacă avem în vedere doar problema mântuirii sufletului, opoziția neoplatonismului față de „gnoză" — pe care am putea-o defini

într-un mod foarte general ca „o cunoaștere salvatoare având ca obiect misterele lumii divine și ale ființelor cerești și fiind menită să dezvăluie numai inițiaților secretul originii lor, precum și mijloacele de a se întoarce la ea, asigurându-le în felul acesta certitudinea mântuirii" (P. Hadot, *Gnosticisme chretien*, în *Encyclopaedia Universalis*) — este absolut semnificativă. Plotin concentrează combaterea filosofică a gnosticilor în al nouălea tratat din a doua *Eneadă*. Nu ne vom opri aici decât asupra a două puncte.

Pe de o parte, el îi blamează pentru că nu au nici o învățătură despre virtute. „Ei au lăsat acest subiect cu totul de o parte; ei nu spun nici ce este ea, nici câte virtuți există; ei ignoră considerațiile, atât de numeroase și atât de frumoase, ale celor vechi; ei nu arată cum se dobândește virtutea, cum se poate păstra și cum se vindecă și se purifică sufletele. Este cu totul de prisos să spui «Priviți spre Dumnezeu», dacă nu îi înveți pe aceia cărora li te adresezi cum trebuie să privească; de fapt, cine ne împiedică, s-ar putea spune, să privim spre Dumnezeu, fără să ne abținem de la nici o plăcere și fără să ne înăbușim mânia? Cine ne împiedică să repetăm într-una numele lui Dumnezeu, continuând să rămânem stăpâniți de patimi și fără să facem ceva pentru a ne dezrobi de ele? Progresul virtuții dinăuntrul sufletului nostru, însoțit de prudență, este ceea ce ne face să îl vedem pe Dumnezeu; fără adevărata virtute, Dumnezeu nu este decât un cuvânt" (II, 9, 15).

Pe de altă parte și în mod mai esențial, Plotin nu poate accepta teza gnosticilor, potrivit căreia lumea sensibilă este creată de o putere malefică inconștientă și dezordonată, de un Demiurg dur și ignorant, răspunzător de răul existent în lume, astfel că răul există înaintea sufletului și acesta poate să decadă în lumea sensibilă. Gnosticii susțin, de asemenea, că răul izvorăște din sufletul însuși și nu din materie. El ar fi deci cuprins de o perversitate de neînțeles. Plotin vede între aceste două teze o contradicție. Pentru el, lumea sensibilă se naște nemijlocit și cu necesitate din inteligibil. Materia, care este „neființă", este treapta cea mai de jos a realității „dincolo de care nu mai poate fi generat nimic" (I, 8, 7). Răul înseamnă „incompletitudine". Cauza lui este materia însăși, care, cu toate acestea, apare din suflet, dar printr-o emanație naturală, fără perversitate. Socotindu-le scandaloase, afirmațiile gnostice sunt rezumate în felul următor de Plotin: „Gnosticii admit, în inteligibil, apariții și corupții de tot felul, ei blamează universul sensibil; ei tratează ca pe o greșeală unirea sufletului și a trupului; ei îl critică pe acela care guvernează universul nostru; ei identifică pe Demiurg cu sufletul și îi atribuie aceleași pasiuni ca și cele ale sufletelor de rând" (II, 9, 6).

Întrucât lumea sensibilă este, atât în frumusețea cât și în imperfecțiunea ei, emanația normală a lumii spirituale, mântuirea sufletelor individuale, conversiunea lor purificatoare constă în a regăsi „originea lor nobilă" (V, I, 2) și în a cunoaște că ele sunt „razele Ființei universale" (VI, 4, 3). În detaliile sale, soteriologia lui Plotin și aceea a neoplatonicilor este, desigur, foarte complexă deoarece este solidară cu concepția despre relațiile dintre sufletul universal și sufletele individuale, precum și cu problema divizibilității și indivizibilității. Trebuie să gândim natura sufletului, *totodată*, ca una și multiplă. Ideea că fiecare eu individual este o totalitate — „sufletul este o natură unică cu posibilități multiple" (II, 9, 2), spune Plotin, sau, de asemenea, „sufletul este o multitudine, el este totul, și ceea ce este sus și ceea ce este jos, până la a conține tot ce este viață" (III, 4, 3) —, deci această idee face din om o ființă care nu este niciodată în întregime între limitele sale. Așa cum scrie J. Trouillard, „el nu este numai totalitatea unei ordini existente în o parte, ci, de asemenea, toate treptele prin care acest univers se exprimă. El este o totalitate de totalități" (*op. cit.*). Trebuie să înțelegem, fără îndoială, că regăsind în noi înșine, printr-un demers întemeiat pe ideea de contemplare (*theōria*), anterioritatea lui Unu în raport cu Existența și cu procesiunea ipostazelor, găsim, în același timp, temeiul propriei noastre existențe. Această mișcare dinspre și spre contemplare, pe care J.-C. Fraisse a numit-o „interioritate fără retragere", ne poate ajuta să caracterizăm și să înțelegem drumul salvator pe care Plotin ne invită să mergem. Așa cum *logosul* care produce totul nu poate să fie, în el însuși, decât contemplarea activității sale imanente și așa cum producerea naturii trebuie să fie concepută ca un fel de autocontemplare — „toate lucrurile s-au născut dintr-o contemplare" (III, 8, 3), spune Plotin —, tot așa și sufletul trebuie să *revină* la contemplare. Această întoarcere nu are ca scop apropierea unui Bine care ar rămâne în afara noastră, ci se efectuează pentru „a-l poseda ca pe un rezultat al acțiunii noastre. În acest caz, unde este el? În suflet. Sufletul, prin ocolul reprezentat de acțiune, s-a întors la contemplare" (III, 8, 6).

6. Gândire speculativă și religie

Interpretările care s-au dat neoplatonismului au subliniat două aspecte diferite ale acestei filosofii, uneori pentru a privilegia pe unul dintre ele, alteori pentru a ține seamă de amândouă.

În afară de asta, neoplatonismul, prin gradul său de elaborare speculativă, prin tehnicitatea sa conceptuală, pentru a nu spune caracterul lui teoretic abstract, apare ca prelungirea cea mai autentică a filosofiei grecești speculative și savante. Unii au văzut în neoplatonism un fel de consacrare a victoriei lui Parmenide asupra lui Democrit, adică a metafizicii asupra studiului naturii.

Opera bogată a lui Plotin, așa cum ne-a fost transmisă de Porfir, adică într-un aranjament necronologic care grupează diferite tratate în șase *Eneade*, sau șase grupe alcătuite din câte nouă cărți fiecare, se ocupă de aproape toate marile probleme cărora filosofii greci de dinainte le-au consacrat geniul lor: morală, teorie a lumii, a sufletului, a Intelectului, a Unului. Este necesar, totuși, să consemnăm tăcerea remarcabilă a lui Plotin asupra problemei politice ca atare, problemă care la Platon, ca și la Aristotel, este totuși atât de prezentă. Va trebui, fără îndoială, să analizăm această tăcere, în același timp, ca un semn al epocii, marcată de hegemonia Imperiului roman și de contradicțiile care au rezultat de aici, și ca o opțiune filosofică solidară cu doctrina însăși.

Caracterul destul de sistematic al acestei doctrine, așa cum a ajuns ea la noi, străbătând prin secole, rezultă în parte din aranjamentul tratatelor lui Plotin, stabilit de Porfir. Acest aranjament poate fi pus în discuție. Încercarea, făcută de câteva decenii, de a traduce și de a analiza tratatele, uneori reconstituindu-le astfel încât ordinea cronologică a compunerii lor să fie respectată, modifică în mod sensibil coerența internă a anumitor texte — Porfir, în anumite cazuri, le-a fracționat în mod artificial — și are drept consecință conceperea în alt fel a coerenței gândirii însăși. Astfel, pentru a nu da decât un exemplu, tratatul *Despre numere* (VI, 6), ordonat cronologic [34], care poate să pară izolat în aranjamentul lui Porfir, ar fi urmarea anunțată a unui „mare tratat" compus din texte pe care Porfir le-ar fi distribuit în *Eneade* într-o ordine dispersată: (III, 8 [30]; V, 8 [31]; V, 5 [32]; II, 9 [33]).

Rămâne adevărat că diversitatea problemelor studiate de Plotin este uimitoare — fie că e vorba de numere, de Frumusețe, de timp, de rău, de virtute, de fericire etc. — și că ea ar putea da o impresie de dispersiune, mai ales dacă nu ajungem să descoperim o coerență profundă a gândirii. Pentru cititorul lui Plotin, descoperirea acestei coerențe poate fi dificilă, iar această dificultate se adaugă la caracterul tehnic al anumitor raționamente.

După părerea noastră, natura speculativă a filosofiei neoplatonice, care îi conferă desigur grandoarea, este inseparabilă de o încredere

profundă în puterea raționalității teoretice, așa cum a profesat-o în mod constant filosofia greacă. Nu putem face economie de inteligență sau nu putem încerca să o depășim fără riscul de a cădea infinit mai jos.

De o parte, din cauza apropierii sale de religiile care, în primele secole ale erei noastre, fac să domnească un climat difuz de misticism și de teosofie, într-un moment în care creștinismul nu ocupă încă un loc preponderent, neoplatonismul a fost interpretat adesea ca o filosofie de inspirație mistică sau impregnată de religiozitate. Raționalitatea sa discursivă ar fi, așadar, în serviciul unei spiritualități, al unui entuziasm, al unui elan ce ar năzui în mod fundamental să depășească idealul de înțelepciune spre care aspirau filosofii greci, ca, de pildă, stoicii sau epicurienii. Dorința de unire cu divinul și exaltarea care o însoțește caracterizează această imagine a neoplatonismului, seducătoare pentru unii, dar depreciativă pentru alții.

Hegel încearcă să explice de ce „Plotin și neoplatonicii au fost apreciați ca exaltați și vizionari" (*op. cit.*, p. 168). Aparține naturii intelectului arid și neîncrederii față de tot ce este superior tendința de a considera ca viziune exaltată „orice înălțare a spiritului la ceea ce nu e de natură sensibilă, orice credință a omului în virtute, în ceea ce este nobil, divin, etern, orice convingere religioasă" (*ibid.*, p. 169). Hegel consideră (desigur în mod discutabil, întrucât Plotin însuși nu folosește decât foarte rar acest cuvânt) că recursul la noțiunea de *extaz* pentru a indica starea care constă în „ieșire din conținutul conștiinței sensibile", starea care este „gândire pură, care se află la sine însăși, se are pe sine drept obiect" (*ibid.*, p. 170), explică în parte această reputație de exaltare care este legată de filosofia plotiniană. De fapt, pentru Hegel, ideea acestei filosofii este „un intelectualism elevat", care nu are nimic exaltat în măsura în care cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu este departe de a fi un sentiment vid. Concepția lui Plotin este mai degrabă o „simplificare a conștiinței de sine". „Esența lui Dumnezeu este gândirea însăși și este prezentă în gândire: pentru a fi avut acest mod de gândire este Plotin un exaltat. Așa cum creștinii au socotit pe Dumnezeu prezent în chip sensibil, odată, într-o anumită epocă și într-un anumit loc — însă și ca sălășluind permanent în mijlocul comunității credincioșilor săi și fiind spiritul ei —, tot astfel a socotit Plotin că esența absolută este prezentă în gândirea conștiinței de sine, ființând în aceasta ca esență, adică a socotit că însăși gândirea este divinul" (*ibid.*, p. 171). Trebuie precizat că această interpretare hegeliană se sprijină în mare măsură pe a doua parte a celui de al șaptelea tratat din a șasea *Eneadă*, care este, după É. Bréhier, „una

dintre operele care ne permit să înțelegem cel mai bine natura misticii lui Plotin" (*Eneade*, VI, p. 51).

Ni se pare incontestabil că filosofia lui Plotin și aceea a neoplatonicilor se pretează la o lectură mistică. Oricât ar fi de departe de creștinism, această filosofie oferă destule idei sau formule capabile să-i seducă pe creștini. De exemplu, vorbind despre „o lumină ieșită din lumină" (IV, 3, 17) pentru a da seama de participarea sufletului la inteligibil, Plotin folosește o metaforă care va stârni multe ecouri la teologii creștini. Pentru neoplatonism, într-adevăr, iradierea luminii (*perilampsis*) servește ca metaforă pentru a arăta cum purcede totul de la Unu. Lumina inteligibilă purcede de la Unu, ea este dotată cu capacitate de autodifuziune instantanee, tinde spre exterior rămânând totuși imobilă, se răspândește fără a se diviza, marcând, astfel, cu tot atâtea etape ierarhizate, mișcarea de sărăcire a Unului spre producerea obiectelor sensibile, care au nevoie de o reanimare continuă. La Plotin, pentru care materia înseamnă tenebre, mișcarea de întoarcere sau de conversiune (*epistrophē*) se înfăptuiește cu sprijinul întâlnirii luminii sensibile. Este neîndoielnic că în prelungirea metaforei plotiniene va fi reluat, mult mai târziu (în momentul în care se dezvoltă optica secolului al XIII-lea), acest rol cosmologic al luminii: atunci se deosebește precis *Lux*, lumina sursă, de *lumen*, lumina mediu, secundară și cuantificabilă. Raportul dintre Dumnezeu (*Lux*), lumina primordială, și *lumen*, cauza eficientă a universului, nu va mai fi conceput ca un proces de emanație, ci ca o relație între lumina creatoare și lumina creată.

Împrumuturile din neoplatonism sau transpozițiile făcute de gânditorii creștini sunt numeroase, iar unele sunt bine cunoscute. Sfântul Augustin, care l-a citit îndelung pe Plotin în traducerea latină a lui Victorinus (secolul al IV-lea), se referă frecvent la acest lucru. El recunoaște, în *Confesiuni*, că a primit de la „platonici" sfatul de a căuta adevărul necorporal. Pentru a evoca influența neoplatonismului asupra lui Augustin, se poate aminti că ideea augustiniană a verbului interior și aceea a unei iluminări imanente sufletului, care ne pune în prezența nemijlocită a lui Dumnezeu, au o rezonanță eminamente plotiniană. Totuși, când Augustin arată că acest verb interior ne permite să înțelegem cum Hristos este el însuși Verbul lui Dumnezeu și cum *misterul* încarnării ne este accesibil prin analogie, când el afirmă, după Sfântul Ioan, că Verbul a *venit* pentru a mântui prin grația sa pe cei ce au credință în Hristos, el se îndepărtează de explicația rațională pe care o dă Plotin cu privire la participarea sufletului la intelect și la inteligibil. Această explicație, care atrage după

sine respingerea ideii de grație electivă sau de predestinare, afirmă, dimpotrivă, imanența ordinii procesionale a ipostazelor care implică teoria emanației. Augustin știe ce îl desparte de „platonici". El observă, de exemplu, că cele trei ipostaze formează oarecum o Treime descendentă, diferită de Treimea creștină care afirmă egalitatea celor trei Persoane divine.

Neoplatonismul, în anumite privințe, a oferit creștinilor, cu mult înaintea aristotelismului, un fel de confirmare a adevărului dogmelor, sau, cel puțin, a conformității lor cu rațiunea umană, reprezentată în acest caz de înțelepciunea elenică. Dar doctrina creștină, oricât de influențată ar fi de neoplatonism, nu se poate identifica cu acesta, atât e de adevărat că numai Revelația lui Hristos poate să aducă certitudinea credinței religioase.

7. Seducția spiritualismului

Vorbind, mai înainte, despre o anumită seducție pe care a putut să o exercite neoplatonismul, noi menționam un fapt notabil, care nu privește numai istoria învățăturii creștine.

Stilul lui Plotin, de exemplu, constituit din discuții subtile și argumentări conceptuale, din digresiuni, dar și din invenții metaforice cvasipoetice, din prescurtări, din reluări tematice, uneori de o remarcabilă densitate, vădește priceperea de a exploata uimitoarea suplețe a limbii grecești și capacitatea ei de exprimare eliptică. În învățătura sa, Plotin — el a ținut prelegeri la Roma timp de zece ani (245–255), înainte de a publica ceva — urmărea nu numai să demonstreze, dar și să convingă. În timpul acestor prelegeri, el se arăta atât de deschis discuției, încât unii dintre auditorii săi se plângeau că nu pot beneficia de un număr suficient de expuneri magistrale. Textul scris al *Eneadelor* păstrează ceva din această filosofie întâi vorbită; el redă mișcarea unei gândiri vii. Așa cum scrie É. Bréhier, „imaginea, la Plotin, nu este un ornament exterior, ci o parte integrantă a gândirii" (*La Philosophie de Plotin*, p. 20). Stilul lui, observă în mod frecvent Bréhier, „vizează exprimarea unor realități pe care limbajul nu este în stare să le redea, nerămânându-i decât să le sugereze" (*ibid.*).

Chiar dacă nu regăsim acest stil la toți neoplatonicii — Proclus, de exemplu, practică bucuros un fel de despuiere și expune în *Elemente de teologie* doctrina sa într-o manieră demonstrativă, care ne face să ne

gândim la *more geometrico* al lui Spinoza —, seducția pe care o poate exercita gândirea lor încă și azi vine probabil din capacitatea ei excepțională de a sugera, de a evoca, de a fecunda imaginația teoretică și poetică, mai mult decât din capacitatea ei de a satisface o dorință de explicație științifică.

Neoplatonismul este, credem noi, un fel de arhetip al filosofiei spiritualiste.

Cum am văzut deja, neoplatonicii nu pot concepe nici o realitate fără dublul dinamism al procesiunii și al conversiunii, adică al mișcării prin care o realitate se îndepărtează și rătăcește departe de centrul din care emană ea, și al mișcării care o face să se întoarcă în acest centru. Aceste două mișcări, deși opuse, sunt solidare. Decăderea, a cărei experiență o facem fiecare, nu este iremediabilă sau ireversibilă. Sufletul nostru, atras de corp, înclinat să uite de sine, când se reculege în el însuși și descoperă liniștea în ființa divină, adică atunci când se purifică de amestecul cu ceea ce îi este inferior, simte plenitudinea și fericirea de a se ști indisociabil de sufletul universal, izvorând originar și necesar din Unul, din Principiul inefabil.

Așa cum lumea sensibilă nu este produsul unei incomprehensibile rupturi sau discontinuități față de inteligibil, tot așa și virtutea, fericirea sau cunoașterea nu sunt dobândite decât printr-o purificare progresivă, printr-o eliberare de condițiile empirice ale existenței noastre, care totuși nu implică nici o tăietură radicală între lumea noastră și lumea inteligibilă. Desigur, purificarea nu este de ajuns pentru a constitui virtutea, căci Binele este altceva decât „suprimarea a ceea ce ne este străin". Virtutea înțeleasă ca un fel de unificare a sufletului realizează un ideal de împăcare, pe care trebuie să-l gândim fără sfâșieri sau conflicte interioare, fără nepăsare eroică. „Binele este blând, reconfortant, plin de delicatețe", scrie Plotin (V, 5, 12), comparându-l cu tatăl binevoitor, care ne copleșește cu binefacerile lui. În opoziție cu gnosticii pentru care, într-o lume rea, aventura sufletului este un exil sau o odisee dramatică, Plotin respinge, în aceeași măsură, voluntarismul unui Epictet, ca și diversificarea aristotelică a virtuților — unele fiindu-ne proprii, iar altele înrudindu-ne cu Dumnezeu (*Etica Nicomahică*, X, 7). Mai aproape, în această privință, de reminiscența platoniciană, concepția plotiniană afirmă că Binele este prezent totdeauna, în plăcerea posesiunii lui, pentru acela care vrea să ia cunoștință de el, și că această prezență se manifestă în mod continuu până și în conduita noastră cea mai modestă.

Nu există nici o realitate, fie și aceea a proprietăților corpurilor vii, care să nu aducă mărturie despre prezența necorporalului. Materia însăși este o neființă. Ea nu are nici o capacitate pozitivă și cu atât mai mult nici o inițiativă. În consecință, este imposibil de a da unui fenomen, oricare ar fi el, o explicație de tip mecanicist, sau, vorbind într-un mod mai general, materialist.

Spiritualismul neoplatonic (termen cam imprecis și pe care l-am putea socoti anacronic, dar pe care îl preferăm aceluia de idealism) renunță să facă din inteligibil o lume în sine, un fel de sistem finit și închis. Realitățile inteligibile, de care Plotin dă socoteală prin teoria celor trei ipostaze, trebuie înțelese ca un act ce se desfășoară și se diversifică, act care se regăsește în ficcare lucru singular, în fiecare individ viu, în fiecare om. Unitatea, ba chiar unicitatea individuală, este ea însăși o intensitate care conține în mod inseparabil dezvoltarea nedefinită a structurilor și a determinațiilor sale.

Această teză fundamentală a spiritualismului neoplatonic trimite la principiul monadologic care afirmă că fiecare ființă exprimă universul potrivit legii sale sau modului său propriu. Interpretarea strictă a acestui principiu îl determină pe Proclus să critice teoria plotiniană a sufletului. Reamintim că Plotin spunea că „sufletul este multiplu, el este totul, și ceea ce e sus și ceea ce e jos, până la a conține orice viață" (III, 4, 3). Pentru Proclus, care îl suspectează pe Plotin că dizolvă sufletul sau că îl dispersează în diversitatea și multiplicitatea realului, sufletul nu este totul, toate ordinele. El nu le poate exprima decât în modul său propriu. Pentru Proclus, în realitate, fiecare lucru aparține unui lanț a cărui origine o constituie o autodeterminare a unității. Unul este capabil de a se diferenția și de a se exprima, dar el nu pune decât „henade", adică unități care sunt simplicități pure, capabile, la rândul lor, de a constitui serii ce vor produce, din aproape în aproape, diversitatea infinită a lucrurilor. Așadar, sufletul este, într-un sens, „autoconstituant", el purcede de la el însuși, convertindu-se spre sine însuși. Această conversiune nu este repliere asupra sa, ci spontaneitate internă, extrasă din originea sa „henadică", permițându-i să parcurgă seriile de henade ivite din autodeterminarea Unului. Aceea care produce alteritatea este mișcarea procesiunii, în timp ce conversiunea tinde spre repausul generator de identitate. „Existențele se determină ca altceva prin procesiunea lor, în timp ce ele devin identice prin conversiunea spre originea lor permanentă; de aceea mișcarea și repausul sunt anterioare identității și alterității".

Complicând, într-un mod foarte subtil, ordinea procesiunii şi teoria emanaţiei, Proclus face posibilă o transfigurare şi o epurare a sensibilului, ba chiar a materiei însăşi. Nu mai sunt doar nivelele orizontale, ca la Plotin, acelea care ordonează distribuirea realităţilor, ci intervin şi serii verticale, care permit conexarea planurilor ierarhizate şi tind să le lege pe toate, în mod direct, de Unul. Considerate ca moduri de unităţi, henadele sau centrele secundare sunt identice cu centrul universal; dar lucrurile singulare, ca „monade", sunt modalizate. Sufletul, care reprezintă un ordin inferior spiritului, este la origine o henadă care coincide cu principiul universal. Legătura de continuitate care îl face să depindă de o realitate superioară trebuie extinsă la fiecare lucru singular şi modalizat (specificat). Gândirea lui Proclus este foarte puternic marcată de *teurgie*, arta prin care divinul devine prezent sufletului. Ea este asociată, la el, cu practici rituale şi acţiuni simbolice, chiar magice, care au ca scop să trezească în noi prezenţa divină. Proclus afirma, în ale sale *Comentarii despre Timaios* al lui Platon: „Toate lucrurile sunt generate de zei, toate sunt produse de ei în mod nemijlocit şi au temeiul în ei. Căci nu numai procesiunea realităţilor se înfăptuieşte potrivit cu legea continuităţii, deoarece derivatele sunt constituite de cauzele lor cele mai apropiate, dar toate primesc naşterea lor *direct* de la zei, chiar dacă sunt considerate foarte îndepărtate de ei, chiar dacă avem în vedere materia însăşi. Divinul, într-adevăr, nu este absent de nicăieri, ci este prezent, în mod egal, în toate. De aceea, chiar dacă e vorba de lucruri de rangul cel mai de jos, vom descoperi în ele prezenţa divină. Căci Unul e pretutindeni, în sensul că fiecare lucru îşi datorează substanţa zeilor şi că, provenind din zei, nici unul nu s-a separat de ei, ci toate sunt înrădăcinate în ei" (I, 209).

Cu toate acestea, Proclus, în *Elemente de teologie*, rezervă un loc important ideilor de autoconstituire (*autohypostasis*) şi de autonomie (*autoarheia*): ele caracterizează toate lucrurile care se bucură de o interioritate suficientă pentru a-şi da sieşi caracterele componente. Ele definesc substanţa în înţelesul deplin şi se aplică în mod deosebit sufletului. „Ceea ce este în stare de a rămâne ferm în sine însuşi şi de a se întemeia pe sine însuşi are puterea de a se produce pe sine însuşi, deoarece provine din sine însuşi, poate garanta propria sa coeziune şi există în sine însuşi cum există efectul în cauza sa" (41).

Proclus distinge deci ceea ce ţine de imediat de ceea ce reclamă mijlociri pentru a exista. „Tot ceea ce provine din mai multe cauze foloseşte, pentru a se converti, tot atâţia termeni intermediari, ca şi pentru a înfăptui procesiunea. Fiecare conversiune trece prin aceiaşi intermediari ca şi

procesiunea. Fiindcă procesiune și conversiune se efectuează prin asemănare, ceea ce purcede fără mediere dintr-un principiu dat se convertește fără mediere spre același principiu [...]. Dar ceea ce are nevoie de mediere pentru a înfăptui procesiunea are în aceeași măsură nevoie de mediere pentru a înfăptui conversiunea [...], în așa fel, încât acest subiect se va converti mai întâi spre termenul mediu și apoi spre principiul superior. Prin urmare, câte cauze folosește fiecare lucru pentru a exista, tot atâtea îi sunt necesare pentru desfășurarea ființei sale și invers" (*ibid.*, 38).

În ceea ce-l privește pe Damascius, acesta, printr-un fel de întoarcere la Plotin, trecând peste Proclus, va arăta neajunsurile analizei determinațiilor unității. Cu rigoare și radicalitate, el afirmă din nou că Unul, în calitate de Principiu absolut, nu poate fi relativ în raport cu lucrurile care provin din el. În *Primele principii*, el dezvoltă o aporetică *a priori* de unde rezultă că Unul este un abis de tăcere, un Inefabil fără legătură cu tot ceea ce putem spune și cunoaște. Inefabilul se manifestă pentru noi „într-o tensiune la capătul căreia gândirea se suprimă pe sine ca gândire, concentrându-se în punctul în care ea nu s-a născut încă sau în acela în care ea se stinge", cum scrie J. Trouillard (*op.cit.*, p. 930).

8. Neoplatonismul astăzi

Spiritul neoplatonismului impregnează gândirea medievală și, în particular, opera Maestrului Eckhart. De altfel, papa Ioan al XXII-lea va condamna mai multe dintre tezele lui Eckhart, la doi ani după moartea acestuia. În secolul al XV-lea, cu Marsilio Ficino, neoplatonismul va cunoaște o veritabilă renaștere. Ficino, supus învățăturii lui Plotin, cel puțin în timpul ultimei perioade a gândirii sale, se atașează de splendoarea universului și de frumusețea spiritului divin, asemănător luminii.

Printre filosofii moderni la care putem discerne o influență directă sau indirectă a neoplatonismului (Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer, printre alții) trebuie să-l citățm, în special, pe Bergson. În 1897–1898, el îi consacră lui Plotin un curs la Collège de France. În mai multe dintre lucrările lui, el se referă la acesta în mod explicit, cu toate că, uneori, destul de aluziv. În capitolul al IV-lea al *Evoluției creatoare*, în care face o expunere originală, sintetică, dar magistrală, a istoriei filosofiei, Bergson îi așază pe alexandrini în continuarea „filosofilor ideilor" și a lui Aristotel. Vorbind despre procesiune și conversiune, ei

afirmă, scrie Bergson, că „totul derivă din primul principiu și totul aspiră să revină la el". Din raționamentele filosofilor greci, de la Platon la Plotin, iese la iveală o concepție, pe care Bergson ne propune să o formulăm astfel: „punerea unei realități implică punerea simultan a tuturor treptelor realității, intermediare dintre ea și purul neant". Bergson arată, pe de altă parte, cum ajung filosofii greci să gândească că o „mobilitate perpetuă nu este posibilă decât dacă este sprijinită pe o imuabilitate eternă pe care ea o derulează într-un lanț fără început și fără sfârșit". Această concepție greacă despre schimbare și durată corespunde, după părerea lui, „metafizicii firești a intelectului uman". Or, întreg efortul lui Bergson constă chiar în a gândi mișcarea, mobilitatea, durata nu ca o degradare a unei eternități sau a unei imuabilități originare, ci ca o continuitate în mișcarea lucrurilor, sesizată intuitiv ca elan creator, dinamism intensiv, „energie spirituală". Omagiul adus de Bergson filosofilor alexandrini și dascălului lor este adesea însoțit de o critică fundamentală ce se referă la primatul pe care ei îl acordă unei eternități ce ar conține integralitatea, nedesfășurată încă, a devenirii și mobilității universale. Dar în același timp și dincolo de referințele explicite, se poate susține că Bergson gândește într-o profundă afinitate cu neoplatonismul. Criticând ceea ce el numește „explicațiile mecaniciste" ale fenomenelor și orice demers care tinde să spațializeze durata reală, el regăsește și prelungește monismul dinamic care inspiră neoplatonismul. Faptul că procesiunea și conversiunea sunt, în cele din urmă, o mișcare unică și nu pur și simplu două mișcări inverse de dus și întors este, pentru Bergson, o „intuiție originară" din care se hrănește propria sa filosofie.

Bibliografie

Plotin

Plotini opera (text grec), P. Henry și H.-R. Schwyzer (trei vol.), Desclée de Brouwer, 1953, 1959, 1973.

Ennéades, trad. fr. É. Bréhier (șapte vol.), Les Belles Lettres, prima ed.: 1927 (primul volum conține *La Vie de Plotin* a lui Porfir).

Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (VI, 8, [39]), trad. fr. G. Leroux, Vrin, 1990.

Traité sur les nombres (VI, 6, [34]), trad. col., Vrin, 1980.

Traités [9], [38], [50] (ordine cronologică) (trei vol.), trad. fr. și comentarii coordonate de P. Hadot, Cerf, 1988, 1990, 1994.
Du Beau (I, 6 și V, 8), trad. fr. P. Mathias, Press-Pocket, 1991.

Porfir, *La Vie de Plotin* (două vol.), Vrin, 1992.

Proclus
Éléments de théologie, trad. fr. J. Trouillard, Aubier, 1965.
Théologie platonicienne, trad. fr. Saffrey și Westerink, Les Belles Lettres, 1968
Commentaires sur la République, trad. fr. A.-J. Festugière, Vrin, 1970.
Commentaires sur le Timée, trad. fr. A.-J. Festugière, Vrin, 1966–1968.

Damascius, *Traités des premiers principes* (trei vol.), trad. fr. J. Combès, Collection des Universités de France, 1986–1991.

J. Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*. I: *La Mystique plotinienne*, Paris, Aubier, 1951.

É. Bréhier
La Philosophie de Plotin (1928), Vrin, 1992.
Études de philosophie antique, PUF, 1955.

J. Brun, *Le Néo-platonisme*, PUF, «Que sais-je?», 1988.

J.-C. Fraisse, *L'Intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Vrin, 1985.

M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Vrin, 1966.

J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933, reed. Vrin, 1959.

P. Hadot
Plotin ou la simplicité du regard, Études augustiniennes, 1973, reed. Gallimard, «Folio-Essais», 1997.
Porphyre et Victorinus (două vol.), Études augustiniennes, 1968.

J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, 1970.

J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, 1994.

J. Trouillard
La Purification plotinienne, PUF, 1955.
La Procession plotinienne, PUF, 1955.

«Le Néo-platonisme», *Histoire de la Philosophie*, vol. 1, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 1969.

M. Piclin, «Plotin et le plotinisme», *Dictionnaire des philosophes*, Vrin, 1993.

Colectiv, *Plotin*, număr special al publicației *Revue philosophique*, 1956.

Colectiv, *Le Néo-platonisme*, colocviul internațional de la Royaumont, iunie 1969.

Colectiv, *Le Néo-platonisme*, nr. 26 al revistei *Philosophie*, Minuit, primăvara 1990.

PARTEA A DOUA

EVUL MEDIU SAU FILOSOFIA NOMADĂ

PREZENTARE

de Jacqueline Russ

Oare Evul mediu există? Alain de Libera ne amintește, pe bună dreptate, că se manifestă mai multe perioade medievale (latină, greacă, arabo-musulmană etc.). Prin urmare, trebuie să luăm în considerare, înainte de toate, problema pluralității timpurilor. De fapt, există *mai multe* evuri medii.

Istoricul ideilor distinge mai multe durate, dar și mai multe centre: întreaga sarcină a reflecției constă aici în a *descentra* universul cultural, a călători, cu ajutorul gândirii, din Occident în Orient și din Orient în Occident, în așa fel încât să sesizezi mai bine această filosofie medievală nomadă, care se situează la întretăierea celor trei monoteisme fundamentale (cf., în această privință, *Istoria filosofiei*, volumul I: *Gândirile fondatoare*).

Ce contribuție au adus la istoria gândirii filosofiile medievale multiculturale și pluraliste? Evul mediu este *timpul logicii*. El dezvoltă o filosofie a limbajului și dă naștere semanticii. Așa, de exemplu, Roger Bacon pune bazele unei teorii generale a semnelor, anunțând dezvoltarea lingvisticii moderne. Distincția dintre esență și existență este de asemenea o creație majoră a Evului mediu (cf. Avicenna). În sfârșit, problema universaliilor este și ea o problemă fondatoare.

Am putea multiplica exemplele: timpurile prea adesea ignorate ale Evului mediu, aceste timpuri în care filosofia se prezintă ca rătăcitoare și nomadă, nu ar putea fi centrate în întregime pe temeliile elenice, pe romanitate sau pe creștinism. Aceasta este o perioadă de aur a gândirii *multiculturale*, care se desfășoară aici pentru noi. Să nu uităm deci filosofia medievală născută din islam și din Biblie. Influența Greciei și operele lui Platon și Aristotel se vor răspândi în Occident datorită tradiției arabe.

CAPITOLUL II

FILOSOFIA MEDIEVALĂ OCCIDENTALĂ

de Alain de Libera

Ignorată multă vreme de istoricii filosofiei, gândirea medievală este, de câțiva ani, supusă unor cercetări multiple. Locul ei continuă să rămână, totuși, la fel de ambiguu, căci însăși varietatea orizonturilor teoretice, chiar metodologice, în care se încearcă înscrierea ei, pare să destrame în mod corespunzător unitatea obiectului. În aceste condiții, studiul gândirii medievale, poate mai mult ca oricare altul, dezvăluie tensiunile ce traversează câmpul filosofic. Cea mai importantă dintre ele se situează la nivelul strategiilor de apropiere a datului. Așa, de exemplu, susținătorii unei abordări „analitice" sau „jurisprudențiale", căutând să „comunice cu autorii din trecut, dincolo de istorie", pentru „a evalua, în termeni contemporani", unele dintre tezele lor „reconstruite", adică, totodată, „traduse într-un limbaj filosofic" contemporan, se opun susținătorilor unei abordări zise „istorice", chiar „relativiste", care, fără a fi întemeiată totdeauna pe ideea foucaultiană a discontinuității *epistemelor*, dar plecând de la principiul că „fiecare teză filosofică din trecut este relativă la lumea în care a apărut și care, în același timp, o reclamă pentru a fi lume", susține că „*realitatea* de care vorbește un filosof este totdeauna interioară *lumii* pe care el o elaborează, ca și celei pe care o elaborează contemporanii săi". Fiind vorba de Evul mediu, opoziția activă în literatura recentă nu face decât să reanime divergențele dintre filosofia analitică și filosofia continentală; ea obligă pe istoric, ca și pe filosof, să pună în termeni contemporani problema referentului discursului desfășurat. Putem, de exemplu, să considerăm că, și dacă ar fi avut o cu „totul altă concepție", filosofii medievali ar fi „vorbit" întocmai de „același lucru ca și noi" atunci când ei vorbeau nu numai de „obiecte mondene obișnuite", dar și de „obiecte teoretice sau cel puțin neempirice, de care este vorba în filosofie", precum „sufletul, corpul sau universaliile"? Putem postula nu

numai o „continuitate reală", dar și o „continuitate fenomenală" a lumii, din Evul mediu până în zilele „noastre", care ne-ar permite să considerăm că oamenii anilor 1200 *vedeau* „lumea" la fel cum o vedem noi? Problema, pusă astfel, atrage după sine altele, mai puțin generale. Putem să separăm problemele numite de noi „filosofice" de „pozițiile adoptate" de cutare autor medieval „în teologie"? Istoricul gândirii, care ar porni pe această cale, nu ar transpune în filosofie eroarea metodologică pe care C. Lévi-Strauss a încercat să o înlăture când susținea că ar trebui „să facem știința socială a faptului observat mai curând decât aceea a observatorului"? Vom lăsa, aici, deschisă dezbaterea dintre un demers „reconstructivist", întemeiat pe traductibilitatea universală a „schemelor conceptuale", și o abordare „relativistă" și „discontinuistă", având ca argument incomensurabilitatea parțială a „formelor de viață", pentru a face față mai bine problemelor puse de inserțiunea unui capitol despre „perioada medievală" într-un volum de istorie a filosofiei consacrat *Inventării lumii moderne*.

1. Ce este Evul mediu?

Evul mediu a primit denumirea sa de la o epocă istorică care se definea prin voința de a se rupe de modul de gândire și de viață care domnise în Occidentul latin până în pragul anilor 1500. Dacă gândirea medievală a întemeiat ceva în lumea occidentală, atunci contribuția ei se prezintă, înainte de toate, istoricului, într-un mod destul de paradoxal, sub forma unei *moșteniri refuzate*. Refulare, denegare, roman familial, întreaga paletă a lexicului psihanalitic solicită aici scriitura istoriei. E de ajuns să avem în vedere parolele care structurează discursul umanist, pentru a observa cum iese la iveală un fel de fizionomie negativă: când Leonardo Bruni denunță „barbaria care s-a cuibărit de cealaltă parte a oceanului", această cohortă întunecată de demoni cu nume imposibil de pronunțat, „Farabrich-ii, Buser-ii, Ockham-ii", care par să-și fi luat patronimul de la „legiunile lui Rhadamante". când Francesco Petrarca stigmatizează pe „minusculii arabi" care se ridică, bolborositori și sălbatici, ca tot atâția intermediari nefolositori și primejdioși, pe *calea romană* pe care trebuie să treacă încă o dată destinul Italiei „atipite", avem de-a face cu două aspecte în același timp centrale și antagoniste în gândirea medievală, care ies la lumină: cu „barbaria bretonă", avântul extraordinar al logicii engleze din timpul celor trei secole cât a durat ceea ce medievalii

însiși numeau „logica modernilor" (*logica modernorum*), cu „arabii", autoritatea științifică exercitată de filosofia și de știința peripatetice într-o instituție condamnată în aceeași măsură de Renaștere și de Reformă: Universitatea. Așadar, ceea ce Evul mediu are fondator este tocmai ceea ce epocile ulterioare au vrut să lase deoparte, să uite sau să depășească — și, paradox ultim, până la tensiunea recurentă dintre logicismul „subtilităților engleze" (*subtilitates anglicanae*) și aristotelismul scolastic al universității din Paris, acest „*Oxford/Paris split*" medieval, după expresia lui N. Kretzmann, în care, dacă trebuie să fii continuist în istorie, își găsește prima sa configurare despărțirea modernă a apelor filosofice între tradiția „analitică" și tradiția „continentală". Dar, pornind de la ceea ce este refuzat și ceea ce este respins, alte trăsături se conturează, și de asemeni în gol.

Fiecare epocă a istoriei și a istoriografiei are propriul său Ev mediu. Epoca luminilor nu a observat în acesta decât îndelunga întunecare a unei rațiuni eclipsate de teologie — un diagnostic reprodus sub diferite forme până la Bertrand Russell. Situându-se pe o poziție opusă, neoscolastica secolului al XIX-lea a operat, pe aceeași bază, aceeași cenzură, desăvârșind, pentru a o revendica, o uitare a filosofiei medievale, redusă, din acest moment, la personajul teoretic cu care Renașterea a împopoțonat-o: acela al unui aristotelism, înțepenit între dogmatism și rutină, instrument fosilă pentru o teologie de formular. Nu trebuie, așadar, să ne încredem nici în adeziunile, nici în rupturile ostentative. Când, în 1928, É. Bréhier celebrează, pe urmele lui Auguste Comte, paradigma gândirii medievale, acest „al XIII-lea secol, epocă organică prin excelență, care a înfăptuit unitatea spirituală, veritabila catolicitate", acest veac „spre care se îndreaptă visul tuturor acelora ce cred că este imposibilă o pace socială fără temelia unei credințe comune, care să călăuzească gândirea și acțiunea și să-și subordoneze filosofia, morala și arta", el continuă, în felul său, o viziune a Evului mediu pe care o împărtășesc, de fapt, adversarii cei mai înverșunați ai oricărei „filosofii creștine". A înscrie gândirea medievală în universul gândirilor fondatoare nu înseamnă a o așeza în inima unui dispozitiv de refondare sau de întoarcere. Cele două căi posibile pentru o istorie, pe care am fi tentați să o numim imobilă, dacă nu imobiliară, renovarea și reabilitarea, pornesc din aceeași logică: ele presupun existența unui obiect monumental care trebuie restaurat. Mai cu seamă, însă, ele postulează existența unei forme ideale a filosofiei și realizarea acesteia în Evul mediu, datorită echilibrului pe care acesta a

știut să-l stabilească între rațiune și credință, între elenism și creștinism, între înțelepciunea lumii și înțelepciunea lui Hristos. În acest postulat nu există, totuși, decât un scenariu oarecare, o manieră de a citi, și anume aceea a istoriei *consfințite* — o lectură care, totuși, impune mai mult decât un conținut ideologic: o periodizare admisă în mod comun, care călăuzește și neutralizează acumularea empirică a datelor. Din această lectură purcede, într-adevăr, percepția medie a unui Ev mediu, în care secolul al XII-lea, „secolul lui Abélard", se prezintă ca era căutărilor și promisiunilor, secolul al XIII-lea, acela „al lui Toma d'Aquino", ca era realizărilor și a sintezelor, secolul al XIV-lea, acela „al lui Ockham", ca era criticii și a descompunerii. Această periodizare este înșelătoare. Dar ce concluzie putem trage de aici? Nu e vorba, evident, de a opune acestei succesiuni o altă accentuare având aceeași structură ternară. E vorba, în mod mai radical, de a ieși din ea. Dăm aici principiile noastre de lectură.

1. În ceea ce privește periodizarea, trebuie să distingem Evul mediu ca moment al istoriei politice de acela al istoriei gândirii. Primul își găsește configurarea în lunga durată a ceea ce se numește *romanitate*, cuprinsă între detronarea lui Romulus Augustulus (476), care coincide cu sfârșitul Imperiului roman de Apus, și căderea Constantinopolului (1453), care marchează sfârșitul Imperiului roman de Răsărit. Al doilea se înscrie în lunga durată a aculturației filosofice ce corespunde lui *christianitas*, care se întinde de la închiderea școlii neoplatonice din Atena de către Justinian (529) la primul val de traduceri umaniste a operei lui Aristotel, marcat, la Padova, prin crearea unei catedre de predare a filosofiei aristotelice pe baza originalului grec (1497).

2. În acest vast ansamblu de zece secole, se detașează diferite paradigme, pe care le putem trata ca fiind produsul relativ al corpusurilor care subîntind activitatea și al instituțiilor care încadrează practicile de cunoaștere. Dezvoltarea gândirii medievale este indisolubil legată de alte două mișcări: aceea a realizării traducerilor și aceea a evoluției formelor și locurilor în care se desfășoară învățământul. O istorie bazată pe natura și transmiterea unor corpusuri ne va vorbi, deci, despre „era lui Boethius" (*aetas boeatiana*) mai curând decât despre Evul mediu superior, pentru a indica ansamblul producțiilor intelectuale, determinat de ansamblul traducerilor și al monografiilor, logice și teologice, ale „ultimului roman". Acestei ere „greco-latine" i se va opune o eră „arabo-latină", inaugurată, în anii 1145, de primele traduceri ale corpusului științific greco-arab la Toledo și continuată de comentarii și supracomentarii la Aristotel și

Averroes, până la sfârșitul secolului al XV-lea. Diversitatea limbilor de pornire, greaca și araba, precum și eterogenitatea relativă a versiunilor obținute provoacă criza noțiunii înseși de „referent textual": tratatul *Despre suflet*, comentat de Toma d'Aquino pornind de la traducerea greco-latină a lui Guillaume de Moerbeke, nu are adesea nimic de-a face cu versiunea care însoțește textul latin al comentariului lui Averroes, reluat fără încetare în secolele al XIII-lea și al XIV-lea de „averroiștii" latini. În Evul mediu, interpretarea este, prin excelență, o funcție a traducerii. Tot așa, altoită pe istoria tehnicilor de lectură și a practicilor exegetice, o istorie a gândirii medievale va distinge diferitele vârste ale comentarismului: de la glosă la comentariul chestionat, trecând prin parafrază și comentariul literal, și va prelungi această scandare nouă printr-o periodizare bazată pe tehnicile de învățare — *lectio*, problemă disputată, dispută de învățare (*in scolis*), dispută de antrenament (*in parviso*).

3. Concepută pe această bază, abordarea disciplinară a filosofiei permite practicarea unei micro-istorii. Diferitele grile literare și pedagogice trebuie să fie aplicate fiecărei „părți a filosofiei". Fiecare corpus fondator are propria sa istorie și desfășoară durata sa proprie în spațiul încrucișat al traducerilor și al modulelor de interpretare. Să luăm un singur exemplu: până în secolul al XX-lea, „metafizica" este greco-latină, la intersecția dintre *logica vetus* (*Categoriile* și *De interpretatione* ale lui Aristotel) și monografiile logice și teologice ale lui Boethius; începând cu secolul al XIII-lea, ea devine greco-arabo-latină, o dată cu intrarea în scenă a *Metafizicii* lui Aristotel (*Translatio media*, *Translatio nova*) și a interpreților săi „arabi" (Avicenna, Averroes). Această transformare a bazei textuale marchează o schimbare de paradigmă științifică: cu *Aristoteles novus*, o nouă problematică, aceea a posibilității unei științe unice a ființei ca ființă, dincolo de multiplicitatea semnificațiilor sale, succede celei vechi, boethiene, a posibilității unei teologii creștine întemeiate pe ontologia categorială a lui *Aristoteles vetus*. Punctul de aplicație al problemei ființei se schimbă în același timp cu orizontul problematizării, apar concepte noi — analogia și univocitatea — care restructurează un câmp unit mai înainte de conceptele de metaforă (*translatio*) și de metonimie (*transsumptio*): problema directoare nu mai este aceea de a ști cum să vorbim, într-un limbaj în mod necesar impropriu, așadar „figurat", despre un Dumnezeu situat „dincolo de esență", ci de a determina modul în care se ordonează și se unifică ontologic discursul despre ființă în totalitatea sa. „Figurile" metafizicii astfel constituite nu se articulează în același timp cu cele ale logicii, ale psihologiei

sau ale eticii: diversitatea corpusurilor de referință, ritmul diferențiat al traducerilor și al comentariilor, evoluția internă a fiecărei „discipline" creează o serie de decalaje, de reașezări și de suprapuneri, din care nu rezultă nici o structură și nici un obiect unificator al unei *episteme* care să articuleze *zece secole* de istorie. Absența unui referent global nu ne împiedică însă să construim o serie de perspective: pe de o parte, într-adevăr, în fiecare disciplină pot fi deosebite centre organizatoare în jurul cărora se conturează rețele conceptuale specifice, pe de altă parte, există complexe de probleme recurente de la o *episteme* la alta; în sfârșit, critica schemelor interpretative ale istoriografiei poate să se dovedească ea însăși lămuritoare. Vom porni aici de la ceea ce este mai general: problema relației dintre credință și știință sau, mai exact, dintre teologie și filosofie.

2. *Filosofie și teologie: o falsă alternativă*

Înscrierea Evului mediu în presupusul interval care separă și unește, totodată, rațiunea și credința este unul dintre locurile comune ale tradiției interpretative, cuvântul de ordine al lui Anselm de Canterbury, „credința în căutarea intelectului", servind ca pandant ideal la formula inversată a unui „intelect în căutarea credinței", din care se hrănește o anumită oboseală postmodernă, muncită de „revenirea religiosului". Cu toate acestea, nimeni nu s-a raportat la Evul mediu mulțumindu-se doar să noteze aspectul teocentric al unei culturi, față de exigențele căreia gânditorii medievali s-ar fi plecat de bună voie. Ceea ce este în discuție nu e cultura, nici „credința religioasă", considerată ca un simplu element cultural: este vorba mai curând de statutul și funcția teologiei în diferitele paradigme științifice, ce se succed sau se înfruntă în Evul mediu.

Pentru a înțelege mai bine natura exactă a acestei probleme, se cuvine, desigur, să fie confruntate perspectivele care, în afară de recenta istorie „analitică", au deschis însăși posibilitatea unei abordări de ansamblu a realității indisolubil filosofice *și teologice* a gândirii medievale: aceea a lui M. Heidegger și aceea a lui É. Gilson.

În 1922, în lucrarea *Interpretări fenomenologice ale lui Aristotel*, tânărul Heidegger, făcând apel la considerarea „dezbaterii susținute" de moderni „cu teologia scolasticii târzii (Duns Scottus, Ockham, Gabriel Biel, Grigorio din Rimini)", observa că „în materie de filosofic medievală, perspectivele directoare ale cercetării rămâneau închise în schemele

teologiei neoscolastice și în cadrele aristotelismului reelaborat de neoscolastică". Acestei stări de fapt el îi opunea un proiect nou: „a înțelege structura științifică a teologiei medievale, exegeza sa și comentarismul său ca intepretări ale vieții", un proiect care, totuși, se izbea de un obstacol major, obstacol ce părea să împingă spre un viitor îndepărtat orice posibilitate de ieșire în afara universului neoscolastic, dar care se lăsa definit cu claritate. Și Heidegger scria: „Nu numai structura hermeneutică a comentariului *Sentințelor* lui Petru Lombard, comentariu care până la Luther comandă adevărata dezvoltare a teologiei, nu a fost analizată ca atare, dar posibilitățile de chestionare și de evaluare cerute de această operație lipseau cu desăvârșire". În 1922, deci, idealul programatic al lui Heidegger, filosof și profesor de filosofie, trecea printr-o confruntare cu teologia medievală și, mai radical, printr-un proiect de chestionare și evaluare a structurii portante a dezvoltării sale: aceea a comentariului *Sentințelor* lui Petru Lombard. Acest proiect, irealizabil până la epoca respectivă, este acela care a cunoscut progresele cele mai strălucite în ultimele două decenii. Ce concluzii să tragem din această evoluție?

Atenția *filosofică* acordată de Heidegger teologiei medievale, deși era nouă, nu era, totuși, unică. Contemporanul său É. Gilson a întemeiat, în Franța, viziunea sa asupra istoriei gândirii din Evul mediu târziu și însuși principiul periodizării sale, să zicem al împărțirii, pentru a nu spune al tăieturii care, pentru el ca și pentru Heidegger, intervenea între secolele al XIII-lea și al XIV-lea chiar în natura relației existente între filosofie și teologie. Înseamnă asta a spune că maniera gilsoniană de a vedea istoria gândirii din secolul al XIV-lea este asemănătoare cu aceea sau, mai curând, — pluralul având aici importanța sa — cu acelea ce caracterizează lucrările recente ale „istoriei analitice", în care secolul lui Ockham servește ca referențial unic? Nicidecum.

Un element central al tezei lui Gilson rezidă în importanța rolului pe care ea îl acordă condamnării pariziene din 1277, o dată de ruptură în istoria medievală și în care unii istorici nu au ezitat să vadă nașterea științei „moderne". Or, ce înseamnă această condamnare? În privința formei, cea mai mare cenzură intelectuală pe care a cunoscut-o Evul mediu: interdicția de a expune, de la catedră, 219 teze „filosofice", impusă profesorilor de la Universitatea din Paris de episcopul Étienne Tempier. În privința fondului, cum se afirmă, începând din 1944, în *Filosofia Evului mediu*, o măsură având o țintă ideologică: o condamnare a „averroismului". După Gilson, această condamnare a încercării de a prelua moștenirea averroistă, în anii 1270, de câteva spirite impetuoase,

pasionate de arabism (în fruntea cărora se afla Siger de Brabant), este cea care separă în profunzime pe cei doi gânditori paradigmatici de la sfârșitul secolului al XIII-lea: Toma d'Aquino și Duns Scottus, și care, prin intermediul acestei tăieturi, determină întreaga mișcare a gândirii, în care se împlinește, într-o dezintegrare progresivă, elanul colectiv al scolasticii: „între generația lui Toma d'Aquino și aceea a lui Duns Scottus trece tăietura condamnării averroismului în 1277". În ce constă această tăietură? În aceea că, după 1277, teologii nu mai au încredere în filosofie: „După 1277, alura gândirii medievale, în totalitatea ei, se schimbă. După o scurtă lună de miere, teologia și filosofia cred a-și da seama că mariajul lor a fost o eroare. Așteptând separarea corpurilor, care nu va întârzia mult, se trece la separarea bunurilor. Fiecare dintre ele reia posesiunea problemelor sale și interzice celeilalte să se atingă de ele". Pentru a înțelege evenimentele din sfera gândirii de la sfârșitul secolului al XIII-lea, care, în felul lor, fac din gândirea medievală *gândirea* fondatoare a modernității, nu ajunge, deci, să spunem că Duns Scottus l-a continuat pe Avicenna, așa cum Toma d'Aquino l-a continuat pe Averroes, sau, cu mai multă modestie, să fixăm nivelul dependenței lor respective în raport cu cei doi mari filosofi ai peripatetismului arab: aceasta este, spune Gilson, „o cheie necesară pentru interpretarea lor istorică", dar care nu ajunge „în fondul doctrinei lor". Pentru a merge în fond, trebuie să spunem, dimpotrivă, că fiecare dintre cei doi *teologi* — subliniem cuvântul — s-a rupt de predecesorul său, dar într-o manieră strict *opusă*: „Toma s-a rupt de Averroes în filosofie și pe terenul filosofiei"; „Scottus s-a rupt de Avicenna în teologie [...] reproșându-i [...] că a împodobit pe nedrept metafizica cu penele teologiei" și „reducând [...] la minimum limitele de validitate ale teologiei naturale". În consecință, modurile de intervenție a teologiei sunt radical contrare la cei doi autori: Toma „nu și-a pierdut încrederea în filosofie, deoarece el a transformat-o: opera sa este o victorie a teologiei *în* filosofie; în ceea ce îl privește pe Duns Scottus", el „și-a pierdut speranța în filosofia pură, deoarece a luat act de ea ca de un fapt" — el nu a transformat-o —, „opera lui", așadar, nu este și „nu putea să fie decât o victorie a teologiei *asupra* filosofiei".

Dezmeticirea filosofică a lui Duns Scottus încheie o fază a istoriei. El nu inaugurează cu adevărat una nouă. Mai exact, și aceasta este a doua mare teză a lui Gilson, dacă prin critica făcută de el cu ajutorul teologiei Duns Scottus „este, într-adevăr, primul filosof la care s-a manifestat spiritul secolului al XIV-lea", „același spirit", și nu este aici nici un paradox, „determină aproape imediat disoluția scottismului însuși". Cu alte cuvinte,

revoluția din secolul al XIV-lea, atât de des invocată de istoricii recenți ca un fel de „revoluție copernicană" medievală, constă în a fi luat cu sine până și scottismul în implacabila respingere a filosofiei ca „auxiliar al sintezei teologice", căreia, cu toate că i-a „limitat sever competența proprie", Duns Scottus, în pofida a toate, îi acorda încă încrederea sa. Desigur, Scottus, ca și Toma, „a avut adepți în cursul secolului al XIV-lea și al secolelor următoare", totuși, „dacă luăm în considerare mai ales ceea ce fiecare epocă aduce nou, atunci nu spre comentatorii și apărătorii lui Scottus „trebuie să ne îndreptăm atenția", după cum, de altfel, nici spre comentatorii și apărătorii Sfântului Toma: ci spre Ockham și ockhamiști, care accentuează „separarea filosofiei de teologie".

Așadar, acolo unde școala „analitică" îi acordă astăzi lui Ockham un rol hegemonic, sub pretextul că el oferă în chestiunea nominalismului, aceea a referinței semnelor sau aceea a limbajului mental, un ansamblu de teze filosofice, separabile de teologia sa, care mai pot fi discutate, în timp ce teologia sa ține numai de istoria culturii, Gilson, din motive diametral opusc, își reprezintă secolul al XIV-lea pornind de la triumful ockhamismului, și ockhamismul însuși ca pe un fel de „întoarcere a refulatului" teologic prescolastic: „Succesul ockhamismului se explică în mare măsură prin satisfacțiile pe care le dădea anumitor forme de gândire teologică și de simțire religioasă, refulate de marile sinteze ale secolului al XIII-lea, dar care găseau în el cu cc să se justifice". Altfel spus: ockhamismul permite depășirea aspectului pur negativ al reacției antifilosofice a teologilor, Bonaventura și augustinienii, pe care tomismul i-a dezarmat un timp — el atacă filosofia prin filosofie: el oferă „temeiuri filosofice puternice și bine legate între ele de a nu supune esența divină analizelor speculative ale rațiunii naturale".

Nu numai destrămarea visului secolului al XIII-lea — „a uni într-o sinteză solidă teologia naturală și teologia revelată", „determinând punctul de vedere din care toate cunoștințele raționale și toate datele credinței" să apară „ca tot atâtea elemente ale unui sistem intelectual unic" — o aduce ockhamismul, ci însuși instrumentul filosofic al acestei destrămări: devalorizarea metafizicii. Secolul al XIV-lea este dominat, prin urmare, fie de ockhamism, adică de „o tendință de a desolidariza filosofia de teologie", care îmbracă diferite forme de *separatism teologic*, de la revenirea augustinismului până la înflorirea unei mistici antimetafizice, fie, ceea ce e și mai rău, de „o tendință de a disocia filosofia de teologie", adică de averroism, o mișcare deschis „conservatoare", care „ar fi trebuit să se dizolve în ockhamismul din prima jumătate a secolului al XIV-lea", dacă

reprezentanții săi ar fi fost, așa cum se crede, „animați de spiritul modern", dar care, dimpotrivă, se închide, ca oglindă negativă a augustinismului, într-un *separatism filosofic* al rațiunii și al credinței, al filosofiei și al teologiei, „pe care avem dreptul să-l asimilăm cu un aristotelism încăpățânat și mărginit".

Se vede ce constituie temeiul lecturii gilsoniene: acesta este — ceea ce unii filosofi francezi au văzut clar, și anume aceia care, ca P. Aubenque, J.-F. Courtine sau J.-L. Marion, au subliniat cu tărie importanța dialogului Gilson-Heidegger — locul central al problemei ființei și un anumit primat al problemei metafizicii ca teologie naturală. În acest caz, Gilson poate, desigur, mai mult decât oricare dintre contemporanii săi, cu excepția lui Paul Vignaux, să se aplece, înfăptuind astfel programul tânărului Heidegger, asupra literaturii *Sentințelor*, să studieze cu atenție pe Duns Scottus și pe realiștii din secolul al XIV-lea, pe Ockham și mișcarea ockhamistă, trecând în revistă un întreg cortegiu de autori care nu erau studiați înaintea lui, decât unul câte unul: aici, pe cei ca François de Meyronnes, Jean de Bassoles, Guillaume d'Alnwick, Pierre de Candie, Jean de Rodington; dincolo, pe cei ca Adam Wodeham, Robert Holkot, Grigorio din Rimini, Jean de Mirecourt; întrebările pe care le pune textelor sunt tot acelea pe care el le-a văzut formându-se pe terenul ființei în confruntarea paradigmatică a lui Scottus cu Toma și a lui Ockham cu Scottus.

Acest complex metafizic nu a ieșit din preocupările istoricilor și pe bună dreptate, deoarece el reprezintă o dimensiune importantă a gândirii medievale. Ceva, totuși, s-a schimbat, ceva ce modifică, în profunzime, percepția istorică a naturii raporturilor dintre filosofie și teologie în timpul Evului mediu târziu: munca sistematică desfășurată asupra comentariilor *Sentințelor* lui Petru Lombard și asupra corpusului filosofico-logic, care i-a făcut loc în mod treptat. Se poate spune, deci, fără a implica vreun paradox, că programul schițat de Heidegger în 1922 s-a realizat fără el și, într-o anumită măsură, fără Gilson, ba chiar împotriva lui. Dacă este adevărat, cum spunea Léon Brunschvicg, că „istoria Egiptului este istoria egiptologiei", maniera însăși în care filosofii abordează, astăzi, literatura *sentințională* și literatura *logică*, precum și, prin intermediul lor, ansamblul producției teologice medievale, ne prezintă un alt Ev mediu și, totodată, o reprezentare istorică nouă împreună cu o altă manieră de a face istorie.

Compuse în anii 1155–1157, *Sentințele* lui Petru Lombard (m. 1160) reprezintă un punct de raliere textual pentru întreg Evul mediu târziu.

Dacă trebuie să găsim o dată de ruptură între Evul mediu superior și cel inferior, atunci trebuie să ne referim la apariția acestui manual de teologie. Cu cele patru cărți, *Sentințele* constituie nu numai memoria teologică a Occidentului creștin, dar și prima ordonare tematică a cunoștințelor acumulate de Părinții Bisericii. Această lucrare cuprinde o serie de dosare problematice, în care datul teoretic este trecut prin ciurul noii tehnici intelectuale care, în aceeași epocă, cuprinde învățământul filosofic, adică al *logicii* aristotelice: *quaestio*. De fapt, aceasta este extensiunea metodei diaporematice a lui Aristotel la substanța credinței. Fiecare problemă teologică vede opunându-i-se „autorități" patristice de valoare egală, al căror „contrabalans" permite accesul la miezul unei ipoteze sau al unui conflict. Opera, care examinează pe rând misterul Trinității (cartea I), problema creației (II), Întruparea, acțiunea Sfântului Spirit (III) și tainele (IV), este pandantul fidel a ceea ce logicienii încearcă să construiască în domeniul lor propriu, pornind de la corpusul aristotelico-boethian. Erijate în manual de teologie, suport obligatoriu al învățământului, *Sentințele* vor da naștere, totodată, *Sumelor de teologie*, precum și genului literar care, la rândul său, prin însăși evoluția sa, va asigura tăietura epistemologică dintre secolul al XIII-lea și secolul al XIV-lea: comentariile asupra *Sentințelor*. La sfârșitul secolului al XIII-lea, Roger Bacon va deplânge, în acest sens, faptul că „Maestrul *Sentințelor*" a sfârșit prin a trage după sine Sfânta Scriptură însăși: totuși, Luther le va mai comenta și, înaintea lui, toți teologii care, în secolul al XIV-lea, au asigurat predominanța teologiei „științifice", puternic instrumentată de logică, asupra teologiei „slabe", aceea a credinței „simple", revendicate de Petrarca și de succesorii lui. Evoluția genului sentențiar este revelatorul cel mai sigur al evoluției mentalităților științifice din Evul mediu. În el își pune pecetea noutatea specifică a secolului al XIV-lea: inserțiunea activității filosofice celei mai tehnice în sânul unui univers propriu-zis teologic, în care constrângerile înseși ale aristotelismului sunt suspendate de caracterul nestandardizat al problemelor asumate. Dacă, în mod global, comentarismul caracterizează ansamblul Evului mediu târziu, noutatea secolului al XIV-lea rezidă în faptul că aristotelismul a putut fi împins într-o stare de criză nu prin intermediul comentării gândirii lui Aristotel, ci prin acela al comentării *Sentințelor*. Deschiderea teoretică a aristotelismului în afară nu s-a realizat, deci, în sânul tradiției înseși a interpretării lui Aristotel, ci în cadrul manipulării logice a problemelor teologice nonaristotelice, cum ar fi conceptualizarea „posibilității divine" absolute (*theologia de*

potentia divina absoluta), sursă a metodei de „raționament imaginare" (*secundum imaginationem*) a „Calculatorilor de la Oxford" (Thomas Bradwardine, Guillaume Heytesbury, Richard Swineshead, Roger Swineshead, Jean Dumbleton, Richard Kilvington, Richard Billingham), sau, de la Galilei, noțiunea modernă de „experiment de gândire", scoasă din ea însăși. Progresiunea paralelă a interpretării *Sentințelor* și a formalismului logic, interacțiunea lor crescândă, trebuie studiate ca un tot, deoarece prin întâlnirea teologiei cu logica a apărut cadrul conceptual care a permis ca examinarea unei probleme de fizică să fie împinsă dincolo de limitele *posibilităților fizice*, recunoscute de filosofia naturală a lui Aristotel, și care a permis angajarea în câmpul mai larg a ceea ce este *logic permisibil* și poate fi înfăptuit de către Dumnezeu. Sarcina este imensă, dar însăși imensitatea ei impune reînnoirea perspectivelor istoriografice.

În fața extravagantei arhitecturi intelectuale a comentariilor despre *Sentințe*, în fața, de asemenea, a situației lor editoriale (cvasitotalitatea celor 1 400 de comentarii recenzate de Stegmüller, în 1947, nu se citește încă decât în manuscris sau în ediții incunabile), istoricul nu are de ales: el trebuie nu numai să meargă la manuscrise, dar și să renunțe, din cauza unui sentiment acut de lacună, la *genealogiile imaginare ale „ismelor" și ale „curentelor de gândire"*. El trebuie, așadar, nu numai să se plaseze dincoace de „marile mișcări" și de „marii autori", expuși mereu riscurilor conjecturii, dar și să urmărească, la un nivel mai coborât decât acela la care se pun problemele înseși, micrologia argumentelor, a opiniilor și a determinațiilor, ale căror referințe încrucișate progresiv compun o rețea specifică, în principiu deschisă mereu unor noi descoperiri (conform cu principiul densității scump lui N. Kretzmann, care pretinde ca între două teze ale Evului mediu să existe totdeauna loc pentru o a treia). Avertizat astfel, istoricul nu mai are nevoie să adere la modelul „dezmeticirii filosofice" propus de Gilson, pentru a marca tăietura care individualizează secolul al XIV-lea. Există mai degrabă o vrăjire reciprocă a filosofiei și a teologiei în filosofia și teologia post-scottiste, care a smuls în mod progresiv cele două discipline din orizontul dublu care împiedica vederea lor: aici Aristotel, acolo Sfânta Scriptură. Dacă nu aceasta ar fi situația, ar fi imposibil să înțelegem de ce tocmai Renașterea, printr-o întoarcere la Platon, și Reforma, printr-o întoarcere la Biblie, au vrut să pună capăt Evului mediu. Pe acest fond complex trebuie abordat comentarismul medieval.

3. *Comentarii și comentatori: aristotelismul medieval*

În timpul Evului mediu, corpusul filosofic, compus în mod esențial din texte de Platon (*Timaios*), Aristotel (*Categorii*, *De interpretatione*), Porfir (*Isagoge*) și Boethius, completat cu Macrobius, Calcidius, Casiodor, Isidor din Sevilla și Martianus Capella, a fost obiectul a puține comentarii. În acest ansamblu, în care Aristotel ocupa, cantitativ, un loc restrâns, activitatea exegetică s-a îndreptat și spre Boethius, ale cărui *Opuscule teologice* au făcut, în secolul al XII-lea, obiectul multor lecturi, îndeosebi la Thierry de Chartres și Gilbert de Poitiers, precum și spre Platon, grație lui Guillaume de Conches. De asemenea, anumite idei filosofice au fost exprimate în cadrul comentariilor biblice, precum sunt comentariile asupra cărții *Genezei* atribuite lui Clarambaud d'Arras și Thierry de Chartres. Forma literară a glosei, care domina în această perioadă, favoriza un mod de gândire îmbucătățit, silabisit pe firul textului, de la o secvență la alta, zgârcit în dezvoltări constructive. Tehnica *glosae*-lor și a *glosulae*-lor a atins perfecțiunea la autorii din anii 1140, Guillaume de Conches (1080–1154) și Pierre Abélard (1079–1142), dar același Abélard, redactând *Dialectica* sa, i-a dat o lovitură fatală. Un veritabil manual raționat, contopind într-un discurs unitar mai multe baze textuale distincte (Aristotel, dar și monografiile logice ale lui Boethius), *Dialectica* expunea o cunoaștere eliberată de constrângerile explicației textelor — o exigență care își va da pe deplin măsura o dată cu marile *Summae* din deceniile următoare, ocupate să construiască ordinea temeiurilor (*ordo disciplinae*), voalată până atunci de ordinea materiilor.

Cu sosirea textelor grecești și arabe traduse la Toledo, sarcina exegezei se va schimba și în privința naturii și, totodată, în aceea a dimensiunii. În timp ce *Summae*-le continuau să contruiască știința, dobândită după bunul plac al disputelor și al actelor școlare, într-o arhitectură complicată de cărți, de tratate, de probleme și de subiecte, sarcina asimilării datului literar îmbrăca formele pe care i le sugerau textele de referință asupra cărora ea se exersa.

Înainte de a denunța comentarismul medieval, trebuie să ne reprezentăm șocul cultural pe care l-a suportat, în răstimp de câteva decenii, Occidentul creștin. Când, în anii 1220, Universitatea din Paris își găsește ritmul de „croazieră", atunci ea navighează pe un veritabil ocean de texte. Un corpus care reclamă de la bun început comentariul, nu atât pentru a-și dezvălui conținutul, cât pentru a lăsa să i se ghicească forma.

Dacă avem în vedere doar cazul lui Aristotel, trebuie să mărturisim, într-adevăr, că aristotelismul prezentat în *Aristoteles latinus* este departe de a fi pur chimic. E vorba, mai degrabă, de un text accidentat care se oferă unei lecturi frânate de o serie de factori perturbanți, dintre care principalii sunt valurile traducerilor succesive și încorporarea numeroaselor cărți neautentice.

Multiplicitatea traducerilor, particularitățile limbilor traduse (greaca, araba), idiosincrazia traducătorilor, împreună cu hazardul material al transmiterii și al copierii, afectează din greu sensul și posibilitățile de recepție ale unor opere care coexistă în diferite versiuni mai mult sau mai puțin lacunare și aproape totdeauna disparate. În fața acestei izbucniri, înțelegem urgența unui act de *lectură* destinat să compună un text despre care minimumul ce se poate spune este că el nu există *în sine*. Dar corpusul aristotelic, care păcătuiește adesea prin lipsă, păcătuiește la fel de des prin exces, după cum stă mărturie masa abundentă de apocrife și de pseudo-epigrafe care au circulat sub numele sau patronajul lui „Aristotel": de la *De mundo* la *Problemata*, trecând prin *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, mai cunoscut sub titlul *Liber de causis*, acest extraordinar montaj al *Elementelor de teologie* al lui Proclus și al *Eneadelor* lui Plotin, operat în Bagdadul abbasid de un elev al lui Al-Kindī, în care Albert cel Mare vedea un ansamblu de teoreme autentic aristotelice, „propozițiile" extrase dintr-o scrisoare pierdută (*Epistola de principio universi esse*), explicate într-o baterie de „comentarii" adunate la un loc de „David evreul", cititor al lui Al-Fārābī și al lui Avicenna!

Înaintea confuziei corpusurilor, comentarismul medieval a adoptat diferite strategii de recompunere. Dacă nu a avut niciodată o filologie și o critică textuală în sensul propriu al termenilor (cu toate că un Toma d'Aquino a subliniat, primul, caracterul neautentic al lui *Liber de causis*), comentariul scolastic a uzat de toate tehnicile interpretative pe care le-a găsit operând la intermediarii săi arabi. Două mari stiluri de tratare a datului transmis s-au succedat, așadar, în timpul secolului al XIII-lea: un stil avicennian și un altul averroist.

Practicată în anii 1220, dar continuată de Albert cel Mare până în anii 1260, prima formă a comentariului scolastic este „parafraza". Inspirat din marile texte ale lui Avicenna, traduse în a doua jumătate a secolului al XII-lea (*Metafizica*, *De anima*), stilul parafrazic resoarbe disparitățile corpusului, într-o expunere construită metodic: accentul este pus pe înlănțuirea temelor și problemelor, pe ordinea de expunere pedagogică ideală, pe coerența și argumentarea de ansamblu. O dată cu traducerea

Marilor Comentarii ale lui Averroes, parafraza cedează locul unei noi varietăți de comentariu: comentariul „literal". Metoda de lectură a lui Averroes se află la antipodul glosei. Ea împarte textul în unități de argumentare „tari", de mărimea unui mic paragraf, leagă pasajul de contextul său, apoi îl explică frază cu frază, lămurind alte pasaje din autorul comentat, interpretări vechi sau recente, chiar alte traduceri, confruntând, în sfârșit, când e cazul, teza degajată în felul acesta cu alte teze opuse. Toma d'Aquino (m. 1274) a popularizat acest tip de lectură, însușit în timpul ședерii sale la Paris, între 1246–1247.

În anii care urmează, referința la Averroes rămâne, dar însăși greutatea vieții în instituția școlară impune un gen de comentariu mai apropiat de realitățile învățământului cotidian: comentariul chestionat (*expositio per modum quaestionis*). Cuvântul „comentariu" este de altfel, aici, cam deplasat. Într-adevăr, e vorba mai puțin de a explica un text, cât de a dezbate o serie de probleme suscitate, mai mult sau mai puțin direct, de cutare sau cutare pasaj. Universitatea devine astfel propriul său corpus: în secolul al XIV-lea, textul autoritar nu mai este decât un pretext. Adevărata materie a discuției este discuția însăși. Cele două jumătăți presupuse ale mentalității scolastice, practica comentariului și aceea a disputei, se întâlnesc în felul acesta într-una și aceeași formă.

Filosofie scolastică, filosofie de comentator, filosofia medievală este în sensul deplin al termenilor o filosofie formală și o filosofie colectivă, o filosofie *dialogică*. După ce am propus în altă parte o abordare tematică, bazată pe istoria problemelor, și o abordare cronologică, bazată pe istoria și transferul centrelor de studiu (*translatio studii*), vom încerca aici să dăm o imagine a acestui formalism productiv și colectiv. În acest scop, deoarece este central, vom lua ca fir conducător logica și vom trata gândirea medievală ca pe o *filosofie în limbaj*, după formula fericită a lui J. Jolivet.

4. Evul mediu ca epocă a logicii

Defăimat, totodată, de Umanism și de Reformă, unul, pentru că voia să revină la primatul retoricii în artele limbajului, cealaltă, pentru că voia să o rupă, o dată pentru totdeauna, cu modelul logicist al teologiei științifice, logica a cunoscut în Evul mediu una dintre perioadele cele mai faste ale istoriei sale. Această reușită a fost în mod sistematic ignorată sau travestită. Pe planul conținutului, pentru că perioada clasică a impus

ideea că logica medievală nu a adus decât reguli de mnemotehnică destinate să fixeze teoria aristotelică a figurilor și modurilor silogismului categoric; pe planul procedurilor, pentru că, de la Rabelais, structura portantă a învățământului logicii, *disputatio*, a fost prezentată ca un exercițiu steril, care nu dă naștere unei cunoștințe noi și care nu deschide calea nici unei posibilități de validare empirică; pe plan epistemologic, pentru că, o dată cu avântul fizicii galileene, rolul logicii ca *modus universalis scientiae* a părut iremediabil nimicit. Indice probant al intermitenței fondaționalului în istoria filosofiei, abia în secolul al XX-lea, o dată cu avântul filosofiei logice, apoi, în a doua sa jumătate, o dată cu avântul filosofiei limbajului, și, dintr-un punct de vedere mai formal, o dată cu explozia logicilor noi și a logicilor non-standard, cercetările medievalilor, redevenite accesibile din punct de vedere conceptual, și-au recăpătat, în același timp, conturul lor intelectual. Astfel, evoluția filosofiei contemporane este aceea care, printr-un soi de mișcare retrogradă a adevărului sau, dacă preferăm, de întemeiere retroactivă, a permis, totodată, revelarea specificității logicii medievale și producerea condițiilor unei reactivări a nucleului său rațional. Se vede, din acest exemplu, până la ce punct ideea unei deosebiri tranșante între abordările analitice și cele istorico-relativiste în istoria filosofiei trebuie mânuită cu prudență. O parte esențială a logicii medievale s-a construit într-un cadru de referință teologică care a format un univers epistemic închis — acela al teologiei euharistiei, cu problema momentului precis al transsubstanțierii, acela al angelologiei, cu paradoxele mișcării angelice. Totuși, elementul logic propriu-zis al discuțiilor teologice medievale a putut fi considerat, ca atare, abia grație progresului logicii moderne, îndeosebi apariției „logicii schimbării" și a „logicii temporale", dar, de asemenea, într-un alt domeniu, al teoriei „actelor de limbaj". Trebuie, așadar, să menținem, totodată, principiul „istoricist" după care o teorie aparține datului pe care ea îl teoretizează — logica euharistiei nu este o teorie a performativului, ea nu are ca obiect limbajul, nici, *a fortiori*, actele limbajului, ea încearcă doar să rezolve câteva probleme logico-lingvistice care parazitează explicația teologică a cauzalității sacramentale —, și principiul „analitic", după care unele dintre tezele sau dintre secvențele de argumente folosite în discuția teologică a problemelor de teologie pot fi evaluate în ele însele. Această tranzacție între metode nu ajunge, totuși, la o formațiune de compromis, căci ceea ce rezultă dintr-o „anchetă mixtă" nu este o înțelegere mai clară a câștigurilor și a pierderilor teoriei medievale a „enunțurilor performative", ci, dimpotrivă, o descriere mai

fină a motivelor pentru care, atunci când păreau să fi reunit ei înșiși toate ingredientele necesare, medievalii nu au formulat cu precizie diferența austiniană dintre constativ și performativ.

Acestea fiind spuse, se poate proceda la un recensământ ordonat al „momentelor" cu caracter fondator care ritmează istoria logicii în Evul mediu, distingând ceea ce ține de reorganizarea conceptuală a unui câmp deschis deja în Antichitatea târzie și ceea ce vine din rupturi, întemeiate nu pe redistribuirea unor elemente disponibile, ci pe invenția unor concepte noi, motivate prin deficitele corpusurilor lor traduse sau prin inadecvarea aparatului lor conceptual la problematicile suscitate din afară, fie prin Revelație, fie prin evoluția altor discipline. În anumite domenii, reorganizarea și ruptura sunt, de altfel, strâns legate: acesta este cazul, prin excelență, pentru problematica care începe și comandă cea mai mare parte a inovațiilor logicii medievale: semantica logică.

Dacă sosirea masivă a surselor filosofice greco-arabe a cauzat un veritabil șoc filosofic în Occidentul latinofon, această „renaștere" importată a fost precedată de o primă renaștere, constituită de dezvoltarea și aprofundarea a ceea ce latinofonii aveau propriu: *dialectica*. Printr-un fel de șoc regresiv, logica a venit apoi să dinamizeze toate sectoarele cunoașterii care s-au format fără ea, supunând în special metafizica unei critici care o evocă pe aceea pe care pozitivismul logic al secolului al XX-lea a impus-o metafizicii clasice, dar ea a refăcut, de asemenea, legăturile cu teologia pe alte baze decât acelea în care onto-teo-logia secolului al XII-lea a îngrădit-o, și prin chiar aceasta ea a favorizat, în secolul al XIV-lea, dezvoltarea teologiei scolastice dincolo de limitele între care a așezat-o întâlnirea sa cu metafizica greco-arabă. Dacă teologia medievală nu se reduce la integrarea într-un sistem (*summa*) al teologiei de către Toma d'Aquino, dacă, în paralel, interpretarea lui Aristotel nu se reduce la exegeza desfășurată de maeștrii din secolul al XIII-lea, pornind de la comentatorii arabi, acestea se datorează intruziunii repetate și persistente a logicii făurite în secolul al XII-lea în sectoarele cunoașterii. În loc să privim Evul mediu corespunzător schemei ternare a ascensiunii (secolul al XII-lea), a împlinirii (secolul al XIII-lea) și a decadenței (secolul al XIV-lea), e mai bine să subliniem speța de continuitate subterană care, prin logică, leagă secolul al XII-lea cu secolul al XIV-lea. În termeni de *epistemai*, secolul al XIII-lea, secolul lui Toma, este o paranteză între cele două mari epoci supuse autorității logicii, secolul lui Abélard și acela al lui Ockham. Avem de-a face cu un fapt care nu implică nici o judecată de valoare și nici o interpretare teleologică a istoriei. După

Gilson, care a impus un model al istoriei potrivit căruia metafizica tomistă a „purului act de a fiinţa" (*actus purus essendi*) apărea ca încoronarea gândirii medievale, o culme spre care tot ceea ce preceda se îndrepta pe nesimţite şi în raport cu care tot ceea ce urma nu putea decât să decadă, nu se pune problema de a propune o nouă teleologie care ar plasa nominalismul lui Ockham şi secolul al XIV-lea în poziţie de referinţă obligatorie. Sarcina istoricului este de a consemna jocul complex al continuităţilor şi al rupturilor care activează aparenţele desfăşurării istorice: din acest punct de vedere, secolul al XIV-lea nu apare ca un *telos* de schimb pentru o nouă istorie teleologică, o paradigmă de substituţie pentru o istorie „analitică" preocupată să repudieze opţiunile privind obiectul şi figurile de prestigiu ale istoriei „continentale", fie ea gilsoniană (Toma d'Aquino) sau heideggeriană (Ioan Duns Scottus); secolul al XIV-lea este, vorbind mai simplu, continuarea secolului al XII-lea cu alte mijloace. El nu lasă în părăsire secolul al XIII-lea, şi nici ceea ce, din secolul al XIII-lea, rămâne ca partea cea mai însemnată a ockhamismului, şi, în consecinţă, el nu se reduce la autoritatea lui Ockham. Trebuie, totodată, să respingem finalismul, care polarizează zece secole în jurul unui eveniment de gândire considerat ca dominant, şi practica metonimică a istoriei, care cere ca fiecărui secol să-i corespundă o singură postură a cunoaşterii, atestată într-o operă singulară şi marcată cu un singur nume propriu. Evul mediu nu are centru: el are o pluralitate de centre. Acest lucru e valabil pentru culturi şi pentru limbi, pentru centre de studii şi pentru corpusurile de referinţă. Acest lucru este valabil, de asemenea, pentru stilurile filosofice, schemele conceptuale şi tehnicile intelectuale, printre care analiza logico-semantică a enunţurilor, care se naşte cu adevărat în secolul al XII-lea.

5. *Filosofia limbajului şi naşterea semanticii*

Având acces la o parte a *Organon*-ului lui Aristotel, *Categoriile* şi *De interpretatione*, aşa-numiţii *latini*, moştenitorii lui Boethius, începând cu epoca carolingiană, au îndreptat esenţialul muncii lor spre teoria semnificaţiei, ceea ce înseamnă că ei au lăsat deoparte, multă vreme, teoria silogismelor şi problema statutului metodei demonstrative „ştiinţifice", aşa cum le elaboraseră *Analiticile prime* şi *Analiticile secunde*. Până în prima jumătate a secolului al XII-lea, creştinii occidentali nu au inovat, aşadar, deloc în logică. Abélard (m. 1142), a

cărui prezumție nebunească, denunțată de Bernard de Clairvaux, îl făcea să se creadă un „al doilea Aristotel", Abélard, pe care în 1180 foarte reacționarul Gauthier de Saint-Victor îl clasa încă, împreună cu Pierre de Poitiers, Gilbert de la Porée și Petru Lombard, printre cele *Patru Labirinturi ale Franței* pentru a fi vrut să afirme drepturile logicii în teologie, adică, mai ales, în teologia trinitară, nu folosea din Aristotel decât aceleași două prime tratate ale *Organonului*, citite de predecesorii săi. Totuși, el era pe cale de a produce o ruptură neprevăzută cu tipul de semantică pe care îl profesa. În termeni de *corpus*, se poate spune, în principal, că Abélard a deplasat accentul teoretic de la *Categorii* la *Peri hermeneias*. Într-adevăr, cu el, problema centrală a semanticii nu mai este formularea unei ontologii categoriale care să permită fixarea nucleului semantic al termenilor substanțiali sau accidentali, „transpuși", în mod metaforic sau metonimic, din sfera ființului creat în aceea a lui Dumnezeu creatorul: ceea ce este pus în discuție, de aici înainte, este elucidarea structurii elementare a semnificației programate la începutul lui *Peri hermeneias* în relația triplă și problematică dintre cuvinte (*voces*), concepte (*passiones*) și lucruri (*res*).

Această evoluție, pregătită de reflecțiile lui Anselm de Canterbury în *De grammatico*, atrage după sine o răsturnare filosofică pe care o ia asupra sa tocmai creșterea bruscă în putere a opusculelor logice ale lui Boethius asupra silogismelor categoriale și ipotetice, care, până atunci, fără ca să li se acorde totuși o atenție specială, au ținut locul *Analiticilor* lui Aristotel. În acest fel, însuși orizontul teoretic al problematicii semnificației este reînnoit în întregime: problema sensului, de acum înainte, este confruntată în cadrul general al unei teorii a argumentării topice și silogistice. Nu se mai pune problema de a clasa cuvintele în funcție de subordonarea lor față de una sau mai multe categorii, pentru a construi sistemul ontologic al predicabilului, care susține reflecția asupra transferului categorial ce afectează discursul, ce urcă de la ființ la cauza sa supra-esențială, ci de a defini proprietățile semantice ale termenilor care funcționează în contexte propoziționale variate, ale înlănțuirilor de propoziții sau ale inferențelor. O dată cu apariția lucrării *Logica nova*, îndeosebi a *Respingerilor sofistice*, întreaga semantică este reorganizată în cadrul propriu-zis logic și nu ontologic, al teoriei funcționării propoziționale și al mecanismelor inferențiale. Această mutație se înscrie într-o paradigmă mai largă: atenția acordată proprietăților sintactico-semantice ale termenilor merge în pas cu avântul disputelor și cu jocurile de limbaj, practicate în micile școli de dialectică

care, începând cu anii 1150, se instalează la Paris, pe malul stâng al Senei. În aceste școli, acelea ale *Parvipontan*-ilor lui Adam de Balsham, ale *Montan*-ilor lui Albéric du Mont, ale *Melidunenses*-ilor lui Robert de Melun, în care ea formează partea principală a pedagogiei, logica formală își ia avântul veritabil, se autonomizează în raport cu discursul teologic al universului monastic și pune bazele unei practici teoretice, în jurul căreia universitatea secolului al XIII-lea, ieșită, de fapt, din regruparea „micilor școli", va construi, de drept, esențialul fizionomiei sale intelectuale. Totul conspiră, așadar, la emergența unei noi paradigme: reînnoirea corpusurilor, evoluția tehnicilor pedagogice, schimbarea cadrului instituțional de la mănăstire la școală. Atunci când, în anii 1200, „facultatea de arte" a Universității din Paris operează începutul procesului gigantic de aculturație care, în câteva decenii, îi va permite să asimileze integralitatea corpusului filosofic al lui Aristotel, revoluția „logică" a secolului al XII-lea a creat condițiile indispensabile recepției sale, ale provocării crizei sale și ale depășirii sale: tehnica lui *quaestio* este stăpânită cuprinzător, semantica filosofică și-a schimbat punctul de aplicație, teoria logică a inferențelor este deosebit de înaintată. Noile traduceri din Aristotel și din comentatorii săi arabi nu deviază dezvoltarea logicii construite în secolul al XII-lea: nu există o perioadă arabo-latină a logicii, așa cum nu există o perioadă arabo-latină a metafizicii sau a psihologiei. Logica latinilor este efectiv o *logica modernorum*, o producție indigenă, autonomă, care acompaniază și prelungește o evoluție internă a *epistemei* secolului al XII-lea creștin occidental.

6. Semnificație și referință: teoria supoziției

Una dintre noutățile capitale ale lui Abélard și ale logicienilor din secolul al XII-lea este teoretizarea deosebirii dintre semnificația termenilor și referința lor. Începând din secolul al XI-lea, în lucrarea sa *De grammatico*, Anselm din Canterbury arătase că dacă un substantiv ca „om" „semnifică prin sine și numește ca nefăcând decât unul (*per se et ut unum*)" subiectul care este omul, adică cutare substanță individuală și „acel ceva în care consistă fiecare om", umanitatea, un substantiv ca „gramatic" nu semnifică „ca nefăcând decât unul omul și gramatica", fiindcă el semnifică „prin sine" accidentul, adică gramatica, și prin intermediul acestui accident, adică „prin alt lucru" (*per aliud*), subiectul, omul care cunoaște gramatica. Această desprindere semantică,

caracteristică pentru termenii accidentali concreți, a permis să se tematizeze mai bine o diferență radicală în sfera semnificației: diferența dintre a semnifica și a numi, mai puțin aparentă în cazul termenilor substanțiali. Admițând că termenii accidentali concreți semnifică în mod direct o calitate, dar nu o numesc, ci numesc un subiect, însă fără să-l semnifice direct, Anselm clarifica și depășea semantica semnificației categoriale, expusă de Aristotel în capitolele 5 și 8 ale *Categoriilor*. Dubla distincție dintre semnificație și funcție „apelativă" (nominație), pe de o parte, semnificație directă (*per se*) și semnificație indirectă (*per aliud*), pe de altă parte, va forma nucleul semanticii semnificației și referinței, făurite în secolul al XII-lea de către Abélard și contemporanii săi.

Într-adevăr, la începutul secolului al XII-lea, distincția anselmiană dintre semnificația *per se* și semnificația *per aliud* este relansată într-o terminologie mai simplă, bazată pe noțiunile de semnificație „principală" și de semnificație „secundară". Un gramatic anonim, a cărui operă este cunoscută astăzi sub titlul de *Glosa Promisimus*, expune cu claritate noua doctrină: termenii accidentali concreți, ca „gramatic", „semnifică, în principal", calitatea sau forma din care au fost „derivați" (gramatica) și numai în mod secundar subiectul pe care îl „numesc" (un gramatic). Abélard reia această doctrină a semnificației primare și secundare. Originalitatea sa constă în corelarea, ori, mai degrabă, în modelarea în funcție de statutul propozițional, contextual, al termenilor considerați. Inaugurând în logică un demers care a fost numit „abordarea contextuală a semnificației", Abélard adaptează teoria *Glosei Promisimus* la contextul predicației reale. După el, semantica logică este, efectiv, o semantică a termenilor așa cum funcționează în propoziții date, nu o semantică a cuvintelor luate în ele însele, în afară de orice context enunțiativ. Nu e de-ajuns, așadar, să spunem că un cuvânt ca „gramatic" sau „alb" are o semnificație primară și o semnificație secundară. Ca termen, un cuvânt are un statut sintactico-semantic variabil: el este fie subiect, fie predicat. Prin urmare, trebuie să distingem bine cazurile. Într-o propoziție în care el este predicat, termenul accidental are o funcție de predicat: în calitate de predicat, funcția sa de semnificare constă în a predica o calitate la modul unui accident. Luat ca predicat, un termen ca „alb" predichează, așadar, *in adiacentiam*, „ca alcătuind un adaos accidental", albeața, și el denotă subiectul acestei albeți. Dacă este subiectul frazei, în schimb, el semnifică și denotă subiectul propriu-zis și numai pe el.

Scoaterea la lumină a unei distincții între semnificație și referință, dublată de o analiză a diverselor moduri de funcționare sintactico-semantice ale

termenilor care figurează în contexte propoziționale determinate, a servit ca soclu celor mai multe dezvoltări cunoscute de logica Evului mediu. Teoria care a rezultat din ele este cunoscută sub titlul de teorie a „supoziției", în măsura în care, de la sfârșitul secolului al XII-lea, funcția referențială intrapropozițională asumată de termeni în afara semnificației lor a fost plasată sub titlul general de *suppositio* care, la gramaticieni, desemna global funcția subiectului. Concentrându-se asupra capacității referențiale a unui termen funcționând ca subiect al unei propoziții, logicienii au sfârșit prin a bloca sub același titlu de *suppositio* funcția semantică de referință la subiecți extralingvistici (subiecți ontologici, *supposita*, constituind „obiectul" sau „materia" enunțului, al său *subject-matter*) și funcția sintactică de subiect gramatical al enunțului. În timpul întregului Ev mediu târziu distincția dintre semnificație și referință a fost deci suportată de termenii *significatio* și *suppositio*. Această distincție, necunoscută de Aristotel, va cunoaște o carieră considerabilă.

Dacă există un aspect al filosofiei medievale care să se înscrie cu toată îndreptățirea în universul gândirilor fondatoare, atunci acesta este, desigur, universul temelor, al locurilor și al doctrinelor aduse la lumină de instrumentul analitic pe care îl reprezintă teoria lui *suppositio*. La drept vorbind, îi datorăm însăși întemeierea tradițiilor care, la distanță de secole, s-au opus una alteia sub denumirea, dragă anglo-saxonilor, de „filosofie analitică" și „filosofie continentală". Începând cu secolul al XIII-lea, într-adevăr, chiar la nivelul manualelor de logică utilizate ca sprijin al învățământului oral, universitățile din Paris și din Oxford au optat pentru semantici filosofice ireconciliabile.

La Paris, noțiunea de *suppositio* a scos la iveală o semantică ale cărei două caracteristici principale sunt de a fi admis posibilitatea, pentru un termen, de a exersa o referință în afara oricărui context propozițional și aceea, în contexte propoziționale determinate, de a se referi la entități intensionale. Prima teorie, teoria lui *suppositio naturalis*, adăuga între nivelul semnificației intensionale extrapropoziționale (prin care „omul" semnifică prin sine umanitatea) și acela al referinței extensionale intrapropoziționale (prin care „om" referă numai o parte a extensiunii sale în funcție de „exigența predicatului" care îi este asociat — ca în propoziția, *la timpul prezent*, „omul aleargă", în care „om" trimite doar la oamenii care există, care sunt *prezenți*, în momentul enunțării) o referință extensională extrapropozițională (prin care „om" referă prin sine totalitatea indivizilor prezenți, din trecut, din viitor sau pur și simplu posibili, ce

compun extensiunea sa). A doua teorie, teoria lui *suppositio simplex*, stipula că, în anumite contexte propoziționale, referința unui termen subiect putea fi susceptibilă de un anumit tip de interpretare intensională (prin care, într-o propoziție ca „omul este o specie", „om" era privit ca având drept referent nu un individ sau un ansamblu de indivizi luați unul câte unul, ci însăși specia om, considerată ca o realitate intensională).

În tradiția școlară de la Oxford, noțiunile de supoziție „naturală" și de supoziție „simplă" erau, dimpotrivă, foarte serios incriminate înainte de a fi, în cele din urmă, respinse cu hotărâre. Începând din secolul al XIII-lea, oxfordienii susțineau deci, în general, că un termen nu avea decât referent extensional și intrapropozițional. Se înțelege de la sine că semantica pariziană era, în mod global, acordată cu un tip pe care îl desemnăm cu titlul de „realism", înțelegând prin aceasta o ontologie care admite existența altor entități decât indivizii sau *singularia*, în timp ce semantica oxfordiană era adaptată în mod nativ la o ontologie de tip așa-zis „nominalist", înțelegând prin aceasta o ontologie „parcimonioasă" care nu acceptă existența altor entități decât indivizii singulari. De-a lungul anilor, această diferență dintre principiile semanticii pariziene și cele ale semanticii oxfordiene se va aprofunda până la a scinda, în ce privește esențialul, pozițiile „realiștilor" și cele ale „nominaliștilor", oricare ar fi fost originea lor sau locul de desfășurare a învățământului — astfel că profesorii care, la Oxford, au optat pentru realism împotriva propriei lor tradiții școlare originare, au folosit, în general, esențialul forței lor pentru a justifica teoretic *suppositio simplex*. O dată cu problematica „modurilor supoziției" s-a produs, în orice caz, o tăietură între două universuri filosofice care, sub forme diverse și cu prilejuri reînnoite, nu vor înceta să se opună.

7. *Criza semanticii și problema referinței vide*

Un alt aspect fondator al semanticii medievale este rolul jucat de noțiunile de semnificație și de referință în formarea unui complex de probleme, care și-a recăpătat actualitatea deplină începând cu secolul al XX-lea, o dată cu apariția teoriei obiectelor a lui Alexius von Meinong și cu critica pe care a atras-o asupra ei din partea lui Bertrand Russell. Problematica medievală, a cărei emergență a făcut-o posibilă semantica medievală, este aceea a predicației asupra claselor vide. În măsura în care controversa Russell-Meinong, decisivă pentru istoria filosofiei

contemporane, permite luminarea și fixarea mizei discuțiilor medievale, vom reaminti pe scurt tezele principale ale filosofului austriac. Prima este distincția între obiecte reale (*Gegenstände*), care au proprietatea de a exista (*Existieren*), și obiecte ideale, care, nefiind nici existente nici reale (*wirklich*), o au pe aceea de a subzista (*Bestehen*). A doua este distincția dintre acte mentale, orientate spre obiecte, și acte cognitive (a afirma, a cunoaște, a crede, a te îndoi etc.), orientate spre obiective care, într-un caz dat (de exemplu, în cazul unei afirmații, dacă ceea ce afirm este adevărat), subzistă, fără ca totuși să existe. A treia, care dezvoltă toate consecințele ce rezultă din nonexistența obiectivelor, rezidă în principiul numit de „independență", care pune independența lui „a fi așa" (*Sosein*) în raport cu „a fi" (*Sein*) — ceea ce explică faptul că aserțiuni privind entități particulare neexistente pot fi adevărate („Pegas este un cal") sau false („Pegas este o rață"): obiectivul „Pegas-ființă-cal" subzistă, cu toate că Pegas nu există. A patra, mai radicală, rezidă în principiul numit de „indiferență", care pune exterioritatea în raport cu ființa (*Aussersein*) a unor obiecte pure, și cu privire la care Meinong dă diverse formulări, una paradoxală, constând în teza că „există obiecte despre care este adevărat să spunem că nu există astfel de obiecte", alta, mai puțin provocatoare, stipulând că „există obiecte nereale dincolo de ființă și de neființă" sau, mai simplu, că „obiectele pure sunt indiferente față de ființă". Acestei ontologii luxuriante Russell îi face o critică centrală: teoria lui Meinong violează principiul contradicției, deoarece ea constă în a afirma că particularul neexistent există și nu există. Iată complexul de teze pe care îl găsim înnodat, de la începutul secolului al XIII-lea, cu discuția propozițiilor privind fie particularii neexistenți (ca „Cezar este un om" sau „Antichrist este un om"), fie clasele vide (ca „omul este un animal", fiind admis prin ipoteză că nu există nici un om). În fața unor astfel de propoziții, medievalii mobilizează toate resursele semanticii semnificației și ale referinței. Printre discuțiile care se eșalonează până la sfârșitul secolului al XV-lea, aici vom reține numai exemplul combaterii lui Richard de Cornouailles de către Roger Bacon, deoarece, în multe privințe, ea o evocă direct pe aceea a combaterii lui Meinong de către Russell.

În al său *Compendium studii theologiae*, Bacon se înverșunează împotriva a ceea ce constituie, după părerea lui, cele două mari erori ale semanticii filosofice a secolului al XIII-lea, și anume: (a) principiul care cere ca un cuvânt să poată semnifica ceva univoc pentru ființă și pentru neființă, sau, dacă preferăm, pentru ființânduri trecute, prezente și

viitoare; (b) teza care pretinde ca un cuvânt care a pierdut orice referent să-și conserve semnificația. Cele două teorii greșite au un punct comun: ele reclamă existența, chiar subzistența unor entități intensionale. Așadar, împotriva acestui punct se exercită critica lui Bacon. Pentru a înțelege bine aspectul general, chiar „epocal", al discuției, trebuie să ne întoarcem la interpretarea fundamentelor semanticii aristotelice.

Pentru Aristotel, relația dintre cuvinte și lucruri este o relație indirectă, mediatizată prin ceea ce el numește „afecțiunile" sau „pasiunile sufletului". În triunghiul semiotic schițat la începutul lui *Peri hermeneias* avem deci o primă relație, aceea a cuvintelor cu afectele: „cuvintele sunt simbolurile afectelor sufletului", și o a doua relație, aceea a „afectelor" cu lucrurile: „afectele sufletului sunt semnele lucrurilor" — relația cuvintelor cu lucrurile realizându-se deci indirect, prin intermediul celor două relații pe care ea le presupune și le pune în funcțiune în același timp. Prima relație este de ordin simbolic și „convențional" — cuvintele variază de la o limbă la alta, cu toate că exprimă afecte identice —, a doua este de ordin semiotic și natural — identitatea afectelor omenești fiind consecința directă a caracterului „afectiv", adică „perceptual" sau „receptiv" al gândirii, care face din fiecare „afect" o imagine sau o asemănare a lucrului ce acționează asupra sufletului. Recitind textul lui Aristotel, Bacon reconstruiește în întregime interpretarea triunghiului, deosebind trei momente semantice strâns corelate: impunerea sau impoziționea, semnificația și referința. Impoziționea fiind definită ca actul de numire originar, care cuplează cuvintele cu lucrurile, iar semnele, ele însele fiind deosebite în semne naturale și semne convenționale, Bacon reorganizează ansamblul funcționării semantice pe baza unei axiome unice: „Un cuvânt nu referă ceva într-o frază decât cu condiția de a-l semnifica și de a-i fi impus". Altfel spus: cuvântul semnifică lucrul căruia îi este impus și el referă intrapropozițional lucrul pe care îl semnifică. În afară de asta, dat fiind că există două feluri de semne, semnele convenționale (lingvistice, cum sunt cuvintele, sau nonlingvistice, cum sunt figurile), care semnifică în funcție de intenția legislatorului, „logotetul", și semnele naturale, care fie că „inferează" în mod natural „semnificatul lor", potrivit cu o relație de inferență probabilă sau necesară (ca în cazul cântecului cocoșului care „semnifică", adică „anunță" o anumită oră), fie îl semnifică în funcție de o relație de „conformitate" (cum portretul semnifică modelul a cărui „copie conformă" este) sau în funcție de o relație cauzală directă (ca în cazul fumului care este „semnul" focului care l-a produs), Bacon precizează că, semnificând în mod convențional

lucrurile cărora le-au fost impuse, cuvintele semnifică de asemenea în mod firesc un anumit număr de realități cărora nu le-au fost impuse. Aceste realități fiind numite „conotații" (*connotata*), putem spune, prin urmare, că și cuvintele au două semnificații: prima, denotativă, este de ordin convențional; a doua, conotativă, este de ordin natural.

Creând pentru prima oară o teorie sistematică a denotației și a conotației, semantica lui Bacon se înscrie de drept în rândul gândirilor fondatoare. Ea pune bazele unei teorii generale a semnului și ale unei discipline noi, semiotica, despre care se știe ce rol a jucat în dezvoltarea lingvisticii moderne. Dar ea ne permite de asemenea să articulăm, dincolo de orizontul gândirii lui Aristotel, semantica și psihologia, teoria semnului și filosofia spiritului. Aristotel lăsa fără conținut relația directă a cuvintelor cu lucrurile; Bacon o instaurează în rubrica impoziției și a semnificației convenționale. Aristotel lăsa deoparte „semnificația implicată" (*implied-meaning*), Bacon o înscrie în triunghiul semantic sub specia conotației. Prin aceasta, triunghiul, din simplă ilustrație, devine model: un model care declină toate posibilitățile combinatorii ale relațiilor dintre cuvinte, lucruri, reprezentări ale cuvintelor și reprezentări ale lucrurilor. De fapt, semnificația naturală permite explicitarea: (a) relației dintre producerea unei imagini acustice și reprezentarea sa mentală, în termeni de inferență imediată și de cauzalitate (imaginea acustică „hom" inferează și produce — în limba franceză, n.t. — reprezentarea cuvântului „homme" în spiritul auditoriului); (b) relației dintre reprezentarea mentală a unui cuvânt și reprezentarea mentală a unui lucru, în termeni de inferență imediată (reprezentarea cuvântului „om" în suflet inferează tot în el pe aceea a lucrului *om*); (c) relației dintre reprezentarea mentală a unui lucru și lucrul însuși, în termeni de conformitate și de cauzalitate (lucrul produce, în suflet, propria sa imagine conformă; imaginea funcționează în suflet ca semn produs în el de lucrul căruia ea i se conformează). În teoria lui Bacon, dimensiunea psihologică, chiar psihică, a semnificației și dimensiunea sa propriu-zis semantică sunt, așadar, înscrise în aceeași structură ce articulează cuvintele, conceptele și lucrurile, o structură al cărei pivot este tocmai ceea ce Aristotel nu a tematizat, relația directă dintre cuvinte și lucruri, prin impoziție.

Tocmai pe această bază nouă angajează Bacon critica semanticilor intensionaliste. Cele trei teorii denunțate nu sunt triviale. Într-adevăr, ele se situează nu numai la încrucișarea logicii și a ontologiei, dar și pun în funcțiune câteva concepte care, prin diferite mijlociri, au condus la

nașterea psihologiei intenționale a lui F. Brentano, a fenomenologiei lui E. Husserl și a teoriei obiectelor lui A. von Meinong.

Prima teorie susține că numele nu sunt impuse lucrurilor particulare existente și prezente, adică sesizate direct în percepția senzorială, ci *esenței* lor, fără restricții de timp. A doua concede că numele semnifică lucrurile înșeși și nu esența lor, dar că ele semnifică aceste lucruri potrivit cu ființa lor esențială, sau, mai precis, cu „ființa esenței lor" (*esse essentiae*), omnitemporală, și nu potrivit ființei lor actuale (*esse actuale*) —, adică potrivit cu al lor *Wirklichkeit*, cu al lor *Existieren* — limitate la prezentul percepției. A treia concede că numele semnifică lucrurile, dar potrivit cu o formă de ființă numită „ființă obișnuită" (*esse habituale*) sau „ființă consecvențială" (*esse consequentiae*), altfel spus, o ființă *logică*, comună celor trei dimensiuni ale timpului și fiecărui lucru, fie că acest lucru are un mod de a fi actual (altfel spus: că el „există"), fie că nu are un asemenea mod (altfel spus: că el nu „există").

Primei teorii, Bacon îi opune semantica sa a impoziției directe întemeiate pe ceea ce ar putea fi numit *principiul botezului:* a da *pentru prima dată* un nume unui lucru, cum face autorul presupus al limbajului, logotetul, înseamnă obligatoriu a-l da unui lucru prezent și existent, „care cade sub simțuri" — în orice caz, astfel se operează botezul unui copil sau atribuirea unui nume unui animal domestic. Nu există o soluție de continuitate între practica logotetică zilnică și practica presupus originară a întemeietorului primitiv al limbajului. „Originea limbilor" nu este, așadar, explicată corect nici prin ipoteza filosofică cu privire la un pact social originar, la o convenție colectivă, nici prin ipoteza teologică privitoare la primul Adam care a dat, de unul singur, câte un nume fiecărui lucru. Or, mai curând, cele două puncte de vedere nu se exclud, o dată ce am admis că fiecare subiect vorbitor, înscris în ordinea socială a limbii, este primul întemeietor al limbii. Această *lingvistică a unui Adam vag* cere o teorie specială a impunerii. Bacon admite, ca și adversarii săi, posibilitatea de a folosi semnificativ un cuvânt ca „Cezar", în afară de existența actuală a referentului său — altfel orice discurs privind trecutul ar fi literalmente imposibil de ținut —, dar el susține că acest cuvânt este echivoc în raport cu folosirea lui în timpul când trăia Cezar. Pentru a limita consecințele în aparență absurde ale acestei poziții, Bacon desfășoară din nou semantica impunerii, adăugând la principiul botezului un al doilea principiu: *principiul reimpunerii permanente*. Fiecare folosire a unui cuvânt trece, după el, printr-o „reimpunere": noi dăm din nou sens cuvintelor de fiecare dată când le folosim, noi fixăm referința

lor cu fiecare act de vorbire. Această reimpunere, care face din fiecare locutor primul locutor, este inconștientă: ea se desfășoară „într-o durată insensibilă pentru suflet". Ea este chiar ocultată de percepții sau emoții, care ocupă partea din față a scenei psihice. Totuși, ea nu este „arbitrară" sau „dereglată", fiind adaptată tot timpul în mod tacit de locutor sau auditor contextului de enunțare lingvistică și extralingvistică a frazelor.

În teoria sa a impunerii, care va fi discutată încă, cu severitate, în secolul al XIV-lea, Bacon pune în evidență un aspect neașteptat al întemeierii medievale a unei problematici a limbajului, care va reapare în secolul al XX-lea, la întretăierea diferitelor discipline mai mult sau mai puțin filosofice, de la semiotică la psihologie. În discutarea teoriilor a doua și a treia, el ne duce, în schimb, în inima ontologiei.

8. *Deosebirea dintre existență și esență și criza ontologiei*

Deosebirea dintre ființa esenței și ființa actuală, și, în mod mai profund, deosebirea dintre esență și existență, este una dintre creațiile majore ale Evului mediu, o gândire nu numai fondatoare, ci arhifondatoare, fiindcă ea constituie structura care susține întreaga metafizică. Credincios, în această privință, inspirației celei mai constante a lui Aristotel, pentru care *ousia* desemna tocmai ceea ce constituia ființa însăși a unui lucru sau, dacă preferăm, ceea ce făcea din el, în sensul tare al termenului, un „existent", Bacon dă la o parte orice deosebire între ființa esenței și ființa actuală: pentru el un lucru, adică o esență, nu poate fi o esență fără ființă actuală. Prin aceasta, totuși, el ia poziție într-o controversă care nu numai că mobilizează întreg Evul mediu târziu, dar își înfige rădăcinile într-o dezbatere internă a istoriei filosofiei din țările islamului.

Trebuie să ne ferim, aici, de a confunda două probleme: pe de o parte, problema generală a deosebirii esenței și existenței, pe de altă parte, aceea, mai specifică și comandată de prima, a statutului ontologic al esenței.

Problema deosebirii dintre esență și existență era necunoscută de tradiția latină originară a metafizicii. Boethius a deosebit, desigur, în fiecare substanță, *quod est*, adică „ceea ce este", și *esse*, adică ființa, dar „ființa" avea la el sensul de formă. Deosebirea făcută de el nu urmărea să separe în fiecare lucru esența sa, adică principiul care făcea din el ceea ce este, și existența sa, adică principiul care îl făcea *să fie* ceea ce el este,

ci să explice de ce, printre existențe sau existente, unele sunt compuse, iar altele, de exemplu Dumnezeu, simple. Enunțând, în regula a doua a lucrării *Hebdomades*, că ființa nu este, sau, mai degrabă, nu este încă (*nondum est*), adică nu este nimic existent atât timp cât nu este *existența a ceva*, Boethius nu făcea un enunț asupra existenței, ci asupra actualității formale, a existenței formale care are nevoie de un subiect informat pentru a se desfășura ca actualitate — aceasta, cel puțin, apare limpede atunci când el face precizarea că, contrar existenței, „ceea ce este", adică existentul, este, fiindcă un existent este „ceea ce a primit o *formă* care îi dă existență" sau care îl „face existență". Adevărata perspectivă a lui Boethius era aceea de a susține teza despre Dumnezeu, enunțată în regula 7, afirmând că „tot ce este simplu posedă într-o unitate existența sa și ceea ce el este" (sau, pentru a exprima mai bine, că existența sa, *esse*, actualitatea sa formală și ceea ce este el însuși coincid), și de a pregăti, în același timp, teza despre statutul ontologic a ceea ce a fost creat, formulată în regula 8, care stipulează că „în cazul oricărui întreg compus, una este existența formală", alta „el însuși". El nu distingea, așadar, în ființa creată, esența, ființa-așa sau *Sosein* a lui Meinong, și existența, *Sein*, dar își oferea mijloacele de a gândi fiecare existent creat ca un subiect, *quod est*, asociat cu o formă, distinctă de el, care îl aducea la existență prin actualitatea sa proprie, prin puterea sa informatoare.

Până în secolul al XII-lea, latinii au păstrat intactă teza lui Boethius, reformulând-o, când era cazul, pentru a sublinia aspectul cauzal al formei ca *forma essendi*. Astfel, contemporanul lui Abélard, Gilbert de Poitiers, a substituit termenului echivoc *esse*, folosit de Boethius, o expresie greu de tradus în franțuzește, *quo est* („lucrul prin care ceva este"), înțelegând prin această expresie ceea ce făcea ca un subiect să ajungă la existență: *participând* la actualitatea unei forme.

Odată cu traducerea marilor opere ale peripatetismului arab, distincția dintre esență și existență a pătruns în Occidentul creștin, înnodându-se cu distincția boethiană a relațiilor complexe mergând de la extenuarea progresivă la asimilarea forțată. Cele două distincții erau, în principiu, nonsuperpozabile, fiindcă teoria lui Boethius se mișca în spațiul platonician al participării, pe când distincția moștenită de la arabi izvora dintr-o recitire a teoriei aristotelice referitoare la *ousia*. Întâlnirea acestor două sisteme nu a avut loc fără ca ea să-și producă efectele și a rămas, pentru multe decenii, resortul secret al desfășurării ontologiei.

Avicenna este cel care, primul, a propus noua lectură a teoriei aristotelice a esenței, a cărei amprentă decisivă a păstrat-o întreg Evul mediu

latin și, prin intermediul lui, întreaga filosofie ulterioară. La prima vedere, teza lui Avicenna nu exprima altceva decât regula 2 a lui Boethius, deoarece ea se sprijinea pe axioma potrivit căreia „existența (*ens*) înseamnă o dispoziție sau un concept (*intentio*) adăugat din afară lucrului despre care este enunțat ceva". Prin urmare, la el nu era vorba, cel puțin în aparență, de o diferență între existență și esență. Traducerile latine ale lui Avicenna nu au contribuit, dintr-o dată, la dezvăluirea acestei distincții, fiindcă ele au unit doi termeni conceptual, ba chiar și gramatical, ambigui, unul, *res*, care se traduce în mod normal prin „lucru", pentru a indica ceea ce va deveni în ontologia scolastică *essentia*, celălalt, *ens*, care ar trebui să fie tradus în mod normal prin „existent", mai curând decât prin „existență", pentru a desemna ceea ce va deveni *existentia* — se deschidea, totuși, un spațiu care va fi regăsit până și în limbajul filosofic german modern, și anume acela care separă realitatea (*Realität*) de efectivitate (*Wirklichkeit*), nu orice realitate fiind efectivă. Acest spațiu, scolastica l-a structurat printr-o opoziție mai netă, explicând că ceea ce Avicenna înțelegea prin *res* nu era altceva decât „quidditatea și esența fiecărui" ceva (*aliquid*) și că ceea ce el viza prin termenul *ens* era „ceva adăugat acestei quidditățí". Astfel deosebite, „re-alitatea" a ceva, adică a ceea ce este în mod efectiv, dar și a ceea ce este doar gândibil, cogitabil sau posibil, și efectivitatea acestei re-alități se înscriau într-o structură cu trei locuri, pe care scolasticii au exprimat-o cu ajutorul a trei cuvinte: *subiectum* (în loc de *aliquid*), *essentia* (în loc de *res*) și *existentia* (în loc de *ens*). Pentru a face acest pas, a fost necesară o etapă, receptarea criticii tezelor lui Avicenna în *Marele comentariu* al lui Averroes asupra *Metafizicii* lui Aristotel. Într-adevăr, Averroes a fost cel ce a impus ideea că „Avicenna s-a înșelat foarte tare" când „a afirmat că «unu» (*unum*) și «existență» (*ens*), adică, în limbaj scolastic, primele două cuvinte *transcendentale*, însemnau dispoziții adăugate *esenței lucrului*". Această formulă s-a menținut la partizanii, ca și la adversarii lui Avicenna.

În secolul al XIII-lea, definiția existenței ca „dispoziție adăugată esenței" a fost reformulată mai clar sub forma teoriei „accidentalității existenței" și era atribuită în mod curent lui Avicenna, ca și celui care l-a rezumat, Al-Ghazālī, teza afirmând că „existența este un accident ce se atașează din afară tuturor quidditățílor, fiindcă ea nu le revine prin ele însele". Tocmai această accidentalitate „avicenniană" a existenței în raport cu esența a servit ca prim fundament ontologiei lui Toma d'Aquino, îndeosebi pentru a sprijini pe ea teza, emblematică pentru tomism,

că „fiecare substanță creată este compusă din esență și din existență" — o reformulare, transpusă, a tezei lui Boethius, care afirmă compoziția lui *quod est* și a lui *esse*. În spiritul lui Toma, totuși, ancorarea aristotelică a doctrinei, pe care scolastica o va populariza sub titlul de doctrină a „compoziției reale", nu era îndoielnică: compoziția existenței și a esenței fiind o formă de compunere a potenței cu actul, existența rămânând definită ca „act al esenței". Distincția reală a existenței și a esenței s-a ridicat la rangul de figură a metafizicii, caracterizând o epocă a istoriei existenței. Ea nu a fost, totuși, unanim acceptată, nici menținută în forma originală pe care i-a dat-o Toma. Școala tomistă a făcut-o excesiv de dură: Gilles de Rome, mergând până la a susține că esența și existența se deosebesc ca două lucruri distincte (*ut res et res*). Alți autori au nuanțat-o sau au îndulcit-o (Jacques de Viterbe, Henri de Gand, Godefroy de Fontaines). Alții, ca Siger de Brabant, Dietrich de Freiberg sau William Ockham, au dat-o la o parte, reducând diferența dintre existent, esență și existență la o simplă diferență lingvistică (*in modo significandi*) ținând de diferite maniere, nominale sau verbale, de a semnifica o aceeași realitate.

Dând la o parte diferența dintre existența esenței și existența actuală, Bacon a ocupat, așadar, un loc printre adversarii compoziției reale. Ca Siger, ca Dietrich, el respingea orice ontologie bazată pe posibilitatea de a concepe o esență făcând abstracție de actul său de existență reală. În aceeași măsură în care invocau mărturia lui Aristotel când afirma identitatea dintre „om" (*homo*) și „omul existent" (*ens homo*), adversarii lui Toma invocau mărturia lui Augustin: „o esență, spuneau ei, nu este o esență decât pentru că există".

9. Indiferența esenței și teoria obiectelor pure

Problema existenței esenței a fost, în principiu, reglementată prin însuși refuzul oricărei distincții reale între existență și esență. Noțiunea de „existență a esenței" a avut, cu toate acestea, viață lungă și a continuat să fie discutată mult timp după critica baconiană. Forma cea mai originală pe care a îmbrăcat-o a venit din nou de la Avicenna. De fapt, cei mai mulți dintre partizanii lui *esse essentiae* au adoptat principiul care ar putea fi numit, după modelul principiului indiferenței al lui Meinong, principiul indiferenței esenței. În versiunea sa standard, teoria lui *indifferentia essentiae* constă în a susține că ceea ce este semnificat printr-un termen comun poate fi luat în trei feluri. Primul, într-un lucru

sensibil exterior (*in re extra sensibili*), al doilea, în suflet (*in anima*), al treilea, „întrucât nu prezintă natura nici unuia dintre modurile precizate" și nu este, din acest motiv, „nici universal, nici particular, nici singular". La Boethius din Dacia, termenul tehnic de *indifferentia* explicitează acest statut din urmă. aparent paradoxal, care este, zice el, acela al esenței considerate în ea însăși: „Esența este indiferentă (literalmente: ea are o anumită indiferență) față de faptul de a fi în exterior ca și față de faptul de a nu fi în exterior și, în mod asemănător, ea este indiferentă față de a fi un ce particular". Altfel spus, luată în ea însăși, o esență nu este nici generală (ca un concept general abstract), nici universală în sensul strict al termenului, dar ea nu este nici particulară sau singulară, și ea nu este nici în suflet nici în afara sufletului. La aceasta Bacon răspunde: astfel înțeleasă, esența este un lucru care nu este un lucru. Într-un cuvânt: ea nu este *nimic*.

Primul autor al teoriei indiferenței esenței, Avicenna, a avut totuși grijă să arate că doctrina sa nu transgresa principiul contradicției. Punctul său de plecare era distincția dintre conceptul, *intentio*, al unei esențe oarecare, de exemplu aceea de umanitate (*humanitas*) sau aceea de cabalinitate (*equinitas*), și conceptul de universalitate. Cabalinitatea având în ea însăși o definiție independentă de universalitate, Avicenna infera de aici că „universalitatea ajungea la cabalinitate" cu titlul de accident. De aceea, „cabalinitatea nefiind nimic altceva decât numai cabalinitate" (*equinitas est tantum equinitas*), se putea, după părerea lui, susține că „în ea însăși, ea nu era nici una, nici multiplă", fără a putea „spune despre ea nici că există în realitatea sensibilă, nici că ea există în suflet, nici că ea este în act nici că ea este în putință, în sensul în care aceasta ar face parte din esența sa". Altfel spus: toate proprietățile esenței, în afară de esențialitatea sa, sunt accidente ale esenței. *Comunitatea* este un accident al esenței: „din faptul că, în definiția cabalinității, se acordă sau se întâlnesc o pluralitate de lucruri, cabalinitatea este comună"; singularitatea este de asemenea un accident: „în măsura în care este considerată împreună cu proprietățile și accidentele precise care se atașează de ea, ea este singulară"; în ea însăși, ea nu este *esențialmente* nici una nici alta: „luată în sine însăși, cabalinitatea nu este decât cabalinitate". Celui care obiecta că o astfel de doctrină este incompatibilă cu principiul contradicției, Avicenna îi dădea un răspuns de logician. Dacă „cineva ne cere să răspundem în legătură cu cabalinitatea în cadrul guvernat de principiul contradicției". cu alte cuvinte, dacă el ne întreabă: „Cabalinitatea, întrucât este cabalinitate, este A sau non-A?", noi trebuie să răspundem că nu în

calitate de cabalinitate cabalinitatea este A (de exemplu, universală) și că nici în calitate de cabalinitate ea este non-A (nonuniversală, adică singulară). Avicenna nu încălca, deci, principiul contradicției. Dimpotrivă, el făcea cu grijă deosebirea între nivelul limbajului obiect, acela al enunțurilor ca „x ca x este A" sau „x ca x nu este A", și nivelul metalogic, acela al enunțurilor de felul „non (x ca x este A)" sau „non (x ca x este non A)". În limbaj scolastic, se putea deci spune că teoria indiferenței esenței trebuia să se înțeleagă *de dicto*, nu *de re*: dubla negație paradoxală care caracterizează statutul esenței se exercita asupra propozițiilor ce afirmau că x în calitate de x are cutare sau cutare proprietate, și nu asupra lui x însuși, adică asupra a ceea ce x este în calitate de x, deoarece în calitate de x, x este numai x.

Critica lui Bacon lăsa, așadar, intactă teoria lui Avicenna. Faptul că Avicenna nu este atins de argumentul principiului contradicției nu înseamnă, totuși, că partizanii lui latini nu au făcut pasul care constă în a trece de la negația propozițională la negația simplă, de la logică la ontologie. Problema pusă de această trecere va continua, dimpotrivă, să bântuie întreaga metafizică. Ce statut ontologic să acordăm esenței luate în ea însăși? Ce tip de act mental face să fie prezentă gândirii o esență luată în ea însăși? Teoria scottistă a „naturii comune" oferă un răspuns metafizic, care deschide calea unui statut ontologic real al esențelor. În opoziție cu această teorie, interpretarea lui William Ockham reduce problema statutului esenței la o simplă problemă logică de definiție nominală.

Distincția dintre esență și existență are deci o parte legată cu o altă *gândire fondatoare* în filosofia medievală: problema universaliilor în care, de atunci, nu încetează să se înfrunte punctul de vedere zis „realist" și punctul de vedere zis „nominalist".

10. Nominalismul medieval și problema universaliilor

Legătura strânsă care asociază problematica celor trei stări ale esenței cu ceea ce se numește „cearta universaliilor" arată până la ce punct gândirea medievală continuă filosofia antică târzie și în care soluții precise ea marchează rupturi profunde cu aceasta. Problematica statutului ontologic al esenței nu pune numai o problemă ontologică, ci pune de asemenea o problemă gnoseologică. Într-un cuvânt: există o aprehensiune sau, dacă preferăm, o „intuiție" a esenței în ea însăși, și în ce condiții?

Teza după care trebuie să existe, corespunzător cu a treia stare a esenței, o modalitate de aprehensiune specifică, care nu se confundă nici cu intuiția sensibilă a singularului, nici cu actul mental prin care se împlinește formarea unui concept general abstract, este programată virtual prin însăși recunoașterea unei a treia stări ontologice, între singular și universal, inerența mentală și existența empirică. Or, ceea ce nu a fost remarcat până acum, problema statutului ontologic al esenței, luată în ea însăși, prelungește o anumită versiune, neoplatonică, a teoriei universaliilor. După Olympiodor, dar de asemenea după Ammonius și Philopon, filosofii antici care interpretau categoriile lui Aristotel mai curând ca „noeme" decât ca lucruri sau simple cuvinte deosebeau diferite feluri de genuri: genurile în lucruri sau genuri imanente, „angajate în pluralitatea" indivizilor, obiecte ale „fiziologiei", adică ale „științei naturii"; genurile într-un sens „posterior", dotate cu o esență pur mentală (noematică), obiecte ale logicii; și „genurile anterioare pluralității", cu alte cuvinte genurile transcendente, „exemplarele", „obiecte ale teologiei". După Simplicius, acești filosofi susțineau, deci, că teoria aristotelică a categoriilor apăra, în legătură cu cele „zece genuri" înțelese în sens logic ca „produse derivate", care „nu există decât în gândire", o tezăcare, după părerea lui, se înrudea cu opinia stoicilor. Această descripție remarcabilă arată ceea ce s-ar putea numi efectele de structură, care susțin continuitatea interogării filosofice. Într-adevăr, e limpede că ideea, îndepărtat avicenniană, a celei de a treia stări a esenței este o secularizare a statutului genurilor transcendente, deoarece această stare se definește, ca și ele, prin aceea că nu este nici în lucruri nici în suflet. E limpede, de asemenea, că poziția nominalistă, care reduce universaliile în act la simple concepte mentale, care funcționează ca semne naturale ale unei pluralități de obiecte, este programată în noțiunea de „genuri derivate", existente numai în gândire. Într-un anumit sens, deci, există desigur un soclu epistemologic al ontologiei medievale care o leagă, în mod suveran, de Antichitatea târzie. Conceptualismul nominalist nu se naște din nimic, el vine să reactiveze în lectura lui Aristotel, ca și în aprehensiunea lumii, care îi aparțin, un loc marcat încă din timpul filosofiei antice într-o structură triadică pe care, ca atare, a ignorat-o multă vreme. Într-adevăr, abia în secolul al XIII-lea, prin mijlocirea unei surse „arabe", Avicenna, și dintr-o sursă bizantină „modernă", Eustrate din Niceea, latinii au avut în mod explicit cunoștință de teoria antică a celor trei stări ale universalului, atunci când cearta universaliilor făcea ravagii de un secol și când pozițiile „realistă" și „nominalistă" erau deja, în mare măsură, constituite. Cu toate acestea, de îndată ce a fost cunoscută, grila antică a recuperat ceea ce a

purces din ea la distanță. Doctrina celor trei stări ale universalului, *ante rem* (universalul teologic), *post rem* (universalul logic) și *in re* (universalul fizic), din care istoriografia secolului al XX-lea a vrut să facă o trăsătură specifică a gândirii scolastice, este așadar prelungirea conștientă a unei tripartiții desfășurate în Antichitatea târzie, pentru a stăpâni distanța care separa filosofia lui Aristotel de aceea a lui Platon, doctrina aristotelică a conceptelor abstracte și doctrina platonică a Ideilor separate, apoi, pentru a organiza gnoseologic trecerea gradual de la una la alta.

Încurajat, în această privință, de doctrina concordatară a cunoașterii, expusă de Al-Fărăbī în tratatul său *Despre intelect*, Albert cel Mare, doctor al „realismului", a devenit campion al unei epistemologii în care *travaliul* răbdător de culegere a inteligibilului din sensibil, geneza empirică a conceptului, descrisă de Aristotel la începutul *Metafizicii* sale, și *iluminarea* unei gândiri omenești devenite, prin chiar acest travaliu, destul de bogată în inteligibile și inteligibilitate, pentru ca orientându-se spre ele să se lase „simplificată" de Formele „care nu au fost niciodată, nu sunt și nu vor fi niciodată într-o materie", organizau, în continuitatea lor însăși, o ascensiune progresivă a universului lui Aristotel spre acela al lui Platon. Prin această doctrină, numită a „intelectului dobândit" (*intellectus adeptus*), Albert a dat un nou impuls teoriei celor trei stări ale universalului și, totodată, a prelungit proiectul de „simfonie" între Aristotel și Platon, care a călăuzit întreaga exegeză filosofică neoplatonică. Afirmând starea a treia a universalului sau a esenței — statutul lor ontologic fiind, cum s-a văzut, același —, gnoseologia neoplatonică a lui Albert nu explica totuși în ce fel se trece de la formarea conceptului abstract la prezentarea mentală a Ideii.

Începută de Roscelin de Compiègne, dar mai ales de Abélard, cearta universaliilor, în pofida lui Albert, nu a reactivat, deci, pur și simplu, alternativele deschise de neoplatonismul târziu. Chiar dacă textul purtător al interogării, *Isagoge* a lui Porfir, însoțea în mod tacit problemele neoplatonice („a decide dacă genurile și speciile există numai în intelectul pur, ori dacă constituie entități corporale sau incorporale, care ar subzista aparte; a decide, de asemenea, dacă ele sunt separate de lucrurile sensibile sau situate în ele și care este permanența lor"), medievalii, deoarece au ignorat mult timp răspunsurile date în Antichitate, au fost nevoiți să croiască ei înșiși piste noi. Astfel, opoziția dintre realism și nominalism nu se referă doar la problema universaliilor, în sensul tehnic al termenului. Ea se răsfrânge, cuprinzător, asupra tuturor problemelor statutului ontologic. Tezele autorilor din secolul al XII-lea, pe care în mod obișnuit

le numim *Nominales* (literalmente: „*nominalii*"), atingeau, de altfel, subiectele cele mai diferite: în manuscrisul *Vatican latin* 7678 care, la începutul secolului al XIII-lea, enumeră *Positiones Nominalium*, numai trei propoziții privesc universaliile („universaliile ca genurile și speciile sunt nume", „nu există nimic în afara particularului" și „toate universaliile țin de categoria accidentului"), celelalte țin de fizică („imposibilitatea mișcării"), de ontologie („univocitatea existenței") — două teze plasate sub patronajul lui Zenon —, sau de epistemologie („fiecare știință este demonstrativă"). De fapt, noțiunile istoriografice de „nominalism" și de „realism" își subsumează fenomene deosebit de variate.

Problema universaliilor nu este decât unul dintre aspectele controversei dintre realiști și nominaliști: nominalistul nu se mulțumește să respingă existența universalului — fie și cu titlul de entitate mentală obiectivă —, el respinge și „realismul esenței": teoria indiferenței esenței așa cum o reformulează Duns Scottus; „realismul faptelor": teoria „propoziției reale" (*propositio in re*) a lui Gauthier Burley, care afirmă că semnificatul ultim al propozițiilor mentale trebuie să fie ceva real, un fel de *fapt atomic*, în sensul folosit de B. Russell; și, într-o manieră generală, „realismul obiectelor ideale": teoria „semnificabilului în mod complex" (*significabile complexe*) a lui Grigorio din Rimini, susținând că obiectul unei științe nu poate fi ceva singular, contingent, extra-mental, dat intuiției sensibile și desemnat printr-un nume propriu, ci numai o proprietate sau o relație necesară, definind o clasă de stări ale unor lucruri *ideale*, o structură conceptuală ca obiect de referință al unei expresii complexe, o propoziție infinitivă latină ca *Triangulum tria habere* („triunghiul-a-avea-trei unghiuri"), a cărui semnificat (faptul, necesar și etern, că fiecare triunghi are trei unghiuri) nu este nici un triunghi individual, nici Ideea platonică de triangularitate.

Fiind dată natura modului de producere a cunoașterii în Evul mediu târziu, în care comentarismul este totdeauna continuat de dispută, fiecare doctrină se pune opunându-se, ea reformulează, critică, deplasează, retușează un stoc schimbător de teme și de teze puse la dispoziție de istoria imediată. Medota lui *quaestio*, care cuprinde treptat întreaga activitate literară, până la a face să se spargă genul *Summaelor* și să substituie comentariul chestionat comentariului literal, în însăși lectura textelor canonice (de la *Sentințele* lui Petru Lombard la opera lui Aristotel), face ca începând din anii 1280 orizontul a ceea ce poate fi gândit, care, totodată, deschide și limitează reflecția teologilor și a filosofilor, să depindă mereu tot mai strâns de discuțiile vii. Gânditorul Evului mediu

târziu este aşadar, fără îndoială, un „modern" în sensul deplin al termenului, căci el este esenţialmente solidar cu contemporanii lui. Paradoxul este aici derutant, dar real: într-o lume în care nu se citează decât rar numele partenerilor săi de discuţie, într-un univers literar în care adversarul nu apare, practic, decât cu trăsăturile anonime ale lui *quidam*, fiecare doctrină se naşte, în principal, din ceea ce ar putea fi numit un *epistēmē* local: universitatea, facultatea, naţiunea, ordinul religios. Duns Scottus nu poate fi conceput fără Henri de Gand, Ockham, la rândul său, nu ar fi nimic fără Duns Scottus sau Henri de Harclay: nu este vorba aici de surse sau de influenţe, ci de o tehnică intelectuală care vrea ca fiecare gând nou să fie parazitul unui gând recent, fiecare scriitură nouă să fie reamenajarea polemică a teritoriului scris, fiecare breşă teoretică o recompoziţie a peisajului conceptual. Gândirea medievală nu se construieşte ca o *reproducere* a cunoaşterii, ci ca o *replică* generalizată.

În acest fel se conturează un stil filosofic care, într-adevăr, nu poate să nu evoce pe acela al filosofilor „analitici" din a doua jumătate a secolului XX-lea: ca şi ei, gânditorul din Evul mediu târziu „îşi elaborează textele printr-o muncă mai mult sau mai puţin colectivă" — chiar mai mult ca ei, dacă ne gândim că multe texte sunt întreţesute cu secvenţe străine sau încorporate, după un retuş, într-un ansamblu care se alcătuieşte de ei, într-un efect de marchetărie silenţioasă; ca şi ei, el „scrie pentru mai mulţi" —, chiar mai mult ca ei, dacă ne gândim că anumite texte, culese în momentul nemijlocit al prezentării orale, sunt redactate (literalmente „raportate", *reportata*) de discipoli înainte ca magistrul să le fi „pus în ordine" pentru publicare (*ordinatio*).

Există, aşadar, în secolul al XIV-lea, mai multe „nominalisme", precum există mai multe problematici dominante în sânul microclimatelor teoretice reprezentate de Universitatea din Oxford, de aceea din Paris sau din Europa centrală şi de diferitele şcoli franciscane. Clasificările introduse de istorici, după modelul diseminării politice a hegelianismului, nu sunt de acum înainte decât etichete, apte mai mult să sublinieze existenţa diferenţelor decât să specifice conţinuturile lor: „nominalism de dreapta", zis „istorico-critic", al unui Grigorio din Rimini (m. cca 1344) sau al unui Hugolin din Orvieto (m. 1373), „nominalism moderat", zis „ockhamist" sau „logico-critic moderat", al unui Pierre din Ailly (m. 1420/1421) sau al unui Gabriel Biel, „nominalism de stânga", zis „modernist" sau „logico-critic radical", al unui Robert Holkot (m. 1349), al unui Nicolas d'Autrecourt (m. cca 1350), al unui Jean de Mirecourt (maturitate 1345) sau al unui Adam Wodeham (m. 1358).

În fața acestei diversități, poți fi tentat de a aborda chestiunea nominalismului medieval pornind de la descrierea unui program printr-un anumit număr de obiective precise, permițându-ne să măsurăm gradul de înfăptuire sau de împlinire teoretică a doctrinelor din vechime. Este ceea ce face Cl. Panaccio, luând ca punct de plecare programul lui H. Field și stipulând trei mari cerințe: reconstruirea proprietăților semantice ale limbilor naturale, pornind de la proprietățile semantice ale unui sistem de reprezentări interne sau limbaj mental; derivarea proprietăților semantice ale frazelor acestui limbaj mental pornind de la sintaxa lor și de la proprietățile semantice ale termenilor care le constituie; reducerea proprietăților semantice ale termenilor mentali la anumite raporturi naturale între entități singulare concrete. Această bază permite a prezenta într-o manieră conceptual articulată un număr semnificativ de teze ockhamiste. E vorba aici, totuși, de o versiune particulară a nominalismului, aceea a lui Field, și de un *auctor* unic: Ockham. Problema pertinenței istorice generale a categoriei de „nominalism" persistă, dacă nu întreagă, cel puțin nu în întregime rezolvată — inclusiv pentru Ockham însuși, căci rămâne, mai ales, de interpretat ceea ce în ockhamism este în mod fundamental solidar cu creștinismul, ceea ce nu poate fi detașat de acesta fără a-l nimici și nu merge în sensul naturalismului, adică în orizontul „naturalist, chiar materialist" în care „sistemul intelectual" al lui Ockham este considerat a se înscrie.

Se poate răspunde luând ca punct de reper, printre altele posibile, unul dintre „noile obiecte" ale medievismului. Într-adevăr, dacă luăm în considerare istoria statutelor și a cenzurilor universitare, imaginea care se degajă din nominalism se reînnoadă profund cu practica medievală a teologiei *creștine*: să luăm un singur exemplu, ceea ce interzice celebrul statut „antinominalist" promulgat la Paris în 1340 este legat direct de concepția exegezei. Greșeala nominaliștilor este de a considera ca false tezele acelor *auctores* care nu sunt, în însuși enunțul lor, conforme cu canoanele riguroase ale unei semantici a termenilor pur extensională. Exigența unei întâietăți a sensului literal întâlnindu-se aici cu voința de a epura limbajul de toate expresiile care nu sunt susceptibile de o validare empirică printr-un fapt singular, exegeza nominalistă consideră ca literalmente false toate frazele care nu pot fi verificate semantic în termeni extensionali. Or, e limpede că cea mai mare parte a textelor „având autoritate" conțin pagini care nu capătă sens decât dacă se recurge ici și colo la „referințe" improprii (ceea ce se numește tocmai sens impropriu sau figurat). Ceea ce este denunțat în practica nominalistă a comentariului

este, așadar, o atitudine cvasineopozitivistă ce vizează să elimine enunțurile defectuos construite din punct de vedere logic, ambigue sau înșelătoare (G. Ryle ar spune „systematically misleading expressions"), o exegeză fondată pe exigența unei referințe la existentul singular, o *suppositio personalis*, mai curând decât pe analiza intenției autorului, pe forma logică a enunțurilor, mai curând decât pe sensul pe care ele pot să-l vehiculeze, fără a fi totuși bine formate logic, pe *virtus sermonis* mai curând decât pe *intentio auctoris*: „Nici un magistru, bacalaureat sau student care urmează cursurile la facultatea de arte din Paris să nu îndrăznească a declara ca fiind absolut falsă sau literalmente falsă (*falsum de virtute sermonis*) o propoziție bine cunoscută a unui autor după cartea căruia el studiază (...) De asemenea, nimeni nu ar putea să afirme că o propoziție este absolut sau literalmente falsă, care ar fi falsă potrivit cu supoziția personală a termenilor" (*Cartulaire de l'Université de Paris*, II, nr. 1042). Așadar, nominalismul este condamnat pentru un motiv filosofic și teologic indisolubil, nu pentru o simplă consecință supărătoare, un motiv legat de universul însuși al comentariului, al interpretării și al explicării textelor: se înfruntă două exegeze, două metode de lectură, două concepții despre sens. Se poate, deci, vedea în statutul din 1340 încolțind reprosul pe care îl va relua Luther în a sa critică a lui *Theologus logicus*. E vorba nu de a limita drepturile rațiunii pentru a face loc credinței, ci pe acelea ale analizei logice pentru a face loc unei exegeze mai puțin *magistrale*, dar mai *autentice*, adică mai apropiată de *authentica* decât de *magistralia*. Pe scurt, e vorba de a reda Scriptura Scripturii.

11. Concluzie

Privilegiind ceea ce, în Evul mediu, a făcut epocă în înșiși ochii adversarilor săi, noi am vrut să rectificăm imaginea falsă a unui fenomen real: locul central al logicii în dispozitivul cunoașterii onto-teo-logice. Alte domenii — etica și psihologia — ar fi putut servi și ele anchetei. Etica, arătând că morala intenției făurită de Abélard, într-o meditație teo-*logică* asupra esenței păcatului, ceda treptat locul meta-eticii făurite de Duns Scottus, într-o reflecție asupra statutului însuși al legii, în care scoaterea la lumină a caracterului intrinsec legal al oricărei intervenții a lui Dumnezeu împotriva ordinii stabilite de el însuși ducea la o nouă teorie a legalității *de facto*, care face ca substanța legii să rezide exclusiv în voința liberă a suveranului. Psihologia, amintind că reprezentarea

augustiniană a sufletului ca „imagine și vestigiu" al Treimii, cu structura sa ternară de operații substanțiale, memorie, voință, inteligență, simbolizând Tatăl, Fiul și Spiritul, ceda în mod provizoriu locul unei teorii „arabe" a intelectului ca principiu transcendental al gândirii umane, moștenite în mod contradictoriu de la Avicenna și Averroes, înainte de a reveni, într-o formă nouă, în teoria ockhamistă a „facultăților" sufletului ca termeni conotativi ai unei singure și aceleiași realități psihice. Diversitatea materiilor cercetate nu ar fi schimbat întru nimic diagnosticul de ansamblu. Gândirea medievală s-a smuls din Antichitatea târzie teologizând amănunțit noțiunile, temele și problemele filosofice și, simultan, supunând în mod deliberat datele textuale ale filosofiei, ca și pe cele ale teologiei, procedurilor formale și exercițiului ludic al analizei logice. Prin aceasta ea ocupă un loc în istoria filosofiei, nu ca intermediu sau simplu intermediar, ci ca „figură" în plin exercițiu.

Bibliografie

• *Lucrări generale*

Pentru o prezentare de ansamblu a filosofiei Evului mediu, pot fi citite lucrările:

É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, 1944.

K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf-Éd. univ., «Vestigia», 1992.

A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, PUF, «Que sais-je?», 1989, și, de același autor, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, «Chemins de pensée», 1991, și *La Philosophie médiévale*, PUF, «Premier cycle», 1993.

Pentru o abordare „analitică", poate fi consultată lucrarea:

A. Kenny, N. Kretzmann & J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982.

Privitor la concepția «jurisprudențială» asupra istoriei, vezi:

P. Engel, «La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?», în J. Boutier și D. Julia, *Passés recomposés*, Autrement, 1995, pp. 96–111.

Pentru istoria teologiei, vezi:

J. Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. Croissance de la théologie médiévale, 600–1300*, PUF, «Théologiques», 1994.

• *Texte*

Anselm de Canterbury, *Le Grammarien (De grammatico)*, trad. fr. A. Galonnier, în *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. 2, Cerf, 1986.

Abelard, *Des intellections*, trad. fr. P. Morin, Vrin, «Sic et Non», 1994.

Toma d'Aquino, *Contre Averroès*, trad. fr. A. de Libera, Garnier-Flammarion, 1994.

Roger Bacon, *Compendium Studii Theologiæ*, ed. și trad. (engl.) Th.S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgechichte des Mittelalters*, 20), Leiden-Köln, Brill, 1988.

Duns Scottus, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 1–4; d. 8, q. 1–4 și *Collatio* 24, trad. fr. O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, «Épiméthée», 1988.

William Ockham, *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, precedat de «Proême» la *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. fr. R. Galibois, Sherbrooke, 1978.

Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe–XIVe siècles), coord. de R. Imbach și M.-H. Méléard, 10/18, «Bibliothèque médiévale, 1760», 1986.

Pentru literatura comentariilor *Sentințelor* se poate consulta antologia lui O. Boulnois (ed.), *La Puissance et son ombre*, Aubier, 1994.

• *Facultativ*

J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Cerf-Éd. univ., «Vestigia», 1994.

É. Gilson
Le Thomisme, Vrin, «Études de philosophie médiévale», 1972.
L'être et l'essence, Vrin, «Études de philosophie médiévale», 1962.
Constantes philosophiques de l'être, Vrin, 1984.

J. Verger, *Les Universités au Moyen Âge*, PUF, 1973.

M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIIIe siècle*, Vrin, 1957.

I. Rosier, *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Vrin, «Sic et Non», 1994.

Cl. Panaccio, *Les Mots, les concepts et les choses*, Bellarmin-Vrin, «Analytiques», 1991.

C. Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, «Sic et Non», 1994.

J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, «Épiméthée», 1990 [mai ales pp. 9–154: «La métaphysique dans l'horizon scolastique»].

L. Bianchi & E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Cerf-Éd. univ., «Vestigia», 1993.

CAPITOLUL III

FILOSOFIA IUDAICĂ ÎN EVUL MEDIU

de France Farago

Zece secole după Philon din Alexandria, gândirea iudaică, în contact cu civilizația musulmană, a fost reașezată în fața tradiției filosofice. Împrumutul pe care ea l-a făcut atunci din neoplatonism și din aristotelism nu era de la sine înțeles: cum am văzut (cf. volumul 1, *Gândirile fondatoare*), geniul ebraic se exprimă într-o limbă care sustrage gândirea abstracției. Dialectica nondiscursivă, care îi este proprie, pleacă totdeauna de la plenitudinea concretului pentru a ne impune universalitatea realului, fără suportul nici unui fel de ordini logice formale. Legată de limbă ca vocea de cuvânt, ea nu s-a afirmat ca un sistem pur speculativ, ci ca o *revelație* profetică, amintind oamenilor rătăciți norma etică de justiție și de iubire. Supunerea față de Lege este inima iudaismului, și niciodată gândirea nu este disociată de viață, în sânul lui. Antropologia talmudică pe care s-a grefat expresia filosofică este fidelă acestei viziuni unificatoare: ea îi cere omului — chiar și filosofului — să nu fie niciodată altceva decât un om-în-act. După catastrofele naționale din 70 (distrugerea Templului din Ierusalim) și din 135 (înfrângerea ultimei revolte evreiești împotriva Romei), evreii învinși, fără stat și fără templu, exilați până și pe pământul lor, ori mergând să alimenteze diaspora deja foarte veche, au recapitulat în Talmudurile din Ierusalim și din Babilon tradițiile lor orale (Mishna și Gemara, cuvinte care amândouă vor să însemne învățământ), au salvat din sistemul distrus tot ceea ce a devenit iudaismul din exil: halakha, cod de viață și de acțiune, și haggada, doctrină intelectuală și spirituală. Moștenitoare a gândirii biblice, gândirea talmudică, după ce și-a luat avânt la începutul erei noastre, a generat, printr-o anumită aplecare asupra ei însăși, metodele sale de raționament și de exegeză specifice (cf. A. Chouraqui, *La Pensée juive*, pp. 36–41), ceea ce a permis evreilor să supraviețuiască atunci când, în secolul al VII-lea, s-au văzut confruntați cu civilizațiile arabă și creștină. Pe pământul islamului, situația evreilor a fost înfloritoare între 900 și 1200, araba a devenit limba lor savantă (aproape toate marile opere filosofice iudaice au fost scrise în arabă). De la arabi, gânditorii evrei au împrumutat metode

discursive care până atunci au fost aproape străine iudaismului tradițional, mai ales *kālamul*, care înseamnă „discurs despre Dumnezeu", „teo-logie", studiu al „realității profunde a credinței" (Ghazālī), „inteligență a credinței". (Israel vorbea cu Dumnezeu, îl invoca, dar nu avea obiceiul de a vorbi despre El, al cărui Nume era nepronunțabil).

Putem spune, ca filosofii arabi și creștini, colaterali și contemporani, că gândirea Evului mediu este o tentativă de a concilia credința și rațiunea, de a reflecta asupra raportului lor.

1. Saadia Gaon (882–942) și teologia rațională

Acesta este primul și cel mai vestit dintre teologii evrei inspirați de *kālam*, cu o preferință pentru versiunea sa rațională mu'tazilită, destul de apropiată de poziția iudaică prin tratamentul său riguros și fără compromis al conceptului unității lui Dumnezeu și, totodată, prin afirmarea liberului arbitru. Saadia a tradus Biblia în arabă, eliminând din traducerea sa orice idee de antropomorfism, mergând în linie dreaptă pe urmele versiunii arameene a Bibliei lui Onkelos.

Interogația filosofică a lui Saadia pleacă de la problema „dublei credințe", cu alte cuvinte, a raportului dintre rațiune și revelație. Teoria dublei credințe este întemeiată pe epistemologia lui Aristotel, pe care Saadia o preia integral: la cunoașterea imediată prin senzații și intuiție a primelor principii și la cunoașterea științifică derivată, el adaugă un al patrulea tip de cunoaștere: „adevărata tradiție", adică Biblia și tradiția orală, al căror adevăr reiese, după el, atât din primele principii (indemonstrabile) cât și din cunoașterea derivată (ale cărei propoziții pot fi demonstrate de rațiune). Credința poate deci să fie faptul aceluia „care crede prin tradiție" sau „care crede prin speculație și înțelegere". Afirmând că aceste două tipuri de credință sunt de o perfecțiune egală, el întemeiază legitimitatea exegezei filosofice a Scripturii. Polemica sa împotriva karaismului (curent care respinge tradiția orală, adică Talmudul) îi permite să-și explicitezе metoda, ostilă față de aceia care se opun aplicării rațiunii la studiul Scripturii. Rațiunea își este suficientă pentru ca să-i apară, în evidența lor, adevărul metafizic fundamental al revelației și exigențele sale morale. Dar de ce două forme distincte de adevăr? De ce revelația, dacă rațiunea este capabilă să-și apropie adevărul? Pentru Saadia, ca și pentru Philon, Maimonide sau, mai târziu, într-un mod foarte diferit, Spinoza, iar apoi Mendelssohn, care se recunosc toți în

universalitatea raţiunii, răspunsul este acelaşi: numai aceia care au răgazul sau vocaţia de a se consacra speculaţiei au privilegiul de a accede la credinţa raţională. Cei care nu au această posibilitate trebuie să se mulţumească cu o credinţă primită prin tradiţie, de aceeaşi valoare şi cu un merit egal. Dacă Saadia concede că antropomorfismele aplicate lui Dumnezeu în Biblie au avut la început un scop educativ, fiind destinate unui popor încă insuficient luminat, el se dedică cu hotărâre purificării ideii de Dumnezeu, mai ales în a sa *Carte a credinţelor şi a opiniilor*.

2. Neoplatonicienii

2.1. Neoplatonismul iudaic: Isaac Israëli (cca 850–950)

Dacă Saadia Gaon merge pe căile raţiunii, el o face pentru a servi teologia. Isaac Israëli este primul „filosof iudaic medieval". Celebru mai ales ca medic, cărţile sale cele mai importante sunt *Cartea definiţiilor* şi *Cartea elementelor*. Influenţa sa asupra gânditorilor care au venit în urma lui a fost limitată, însă el este interesant prin aceea că opera lui inaugurează ceea ce va fi cadrul filosofic al gândirii literaţilor evrei din secolele al XI-lea şi al XIII-lea: un neoplatonism adesea vulgarizat şi totdeauna remaniat în urma trecerii lui prin islam, pe de o parte, şi prin insorţia, pe de altă parte, a conceptelor aristotelice utilizate mai ales cu scopul de a încerca să exprime filosofic noţiunea de creaţie, absolut centrală şi ireductibilă în iudaism. În acest fel se combină, în gândirea sa, ideea ebraică a *creaţiei* (act al „*voinţei divine*") şi ideea neoplatonică de *emanaţie* (acţiune *necesară* şi *nonvoluntară*). Dumnezeu *creează* materia primă şi forma primă, noţiuni împrumutate de la corpusul aristotelic. Introducerea în esenţa lui Dumnezeu a puterii şi a voinţei, şi crearea materiei (iar în consecinţă bunătatea sa) sunt punctele de ruptură, prin excelenţă, între întreaga gândire moştenită de la elenism şi iudaism. Într-adevăr, pentru Plotin „materia este o umbră" şi pe această umbră lumea sensibilă apare sub formă de „imagini, pure aparenţe" (*Eneade*, VI, 3, 8). Neoplatonismul frapează materia cu o bănuială de irealitate: ea este nefiinţă (II, 5, 4), fantomă (ID, 5), „veritabilă minciună" (II, 5, 5), pe când Dumnezeul lui Israel se foloseşte de ea pentru a-l face pe om după chipul său! După ce a precizat finalitatea imanentă principiului

creator (voință) și eficiența impulsului dinamic revigorant pe care Dumnezeu îl imprimă prin puterea sa formatoare, Israëli recurge la conceptul neoplatonician de emanație pentru a explica desfășurarea creației. Din Intelect emană sufletul și din partea inferioară a sufletului emană sfera cerească căreia îi este inerentă natura. Regăsim, așadar, o viziune ierarhizată a lumii care pornește de la lumina esențială ce caracterizează Intelectul. Desigur, cu cât se îndepărtează această lumină de sursa sa, cu atât ea devine evanescentă; dar, chiar invizibilă, lumina iradiază până și opacitatea materiei, traversează densitatea corpurilor și le leagă de sursa strălucitoare și perfectă a Intelectului. Această „metafizică a luminii", care călăuzește mersul sufletului spre sursa din care provine, converge cu ideea ebraică a „Creației care cântă gloria cerului".

2.2. Solomon Ibn Gabirol (1021?–1058?)

Născut la Malaga, el a trăit mai ales la Saragosa, în Spania, care a devenit, începând cu el, centrul filosofiei iudaice. El a fost, totodată, poet (*Coroana regală*) și filosof. Lucrarea sa pur filosofică, *Izvorul vieții*, care tratează despre cunoașterea esenței prime, adică despre Dumnezeu, scop ultim al vieții omului, este capodopera neoplatonismului iudaic, dar în loc să plece de la Unu pentru a descinde spre sensibil, atribuind mereu mai puțină perfecțiune ipostazelor inferioare, Gabirol, considerând că inferiorul este totdeauna imaginea superiorului, se ridică treaptă cu treaptă de la material la spiritual spre izvorul vieții, de la sensibilul imediat spre profunzimea lucrurilor. Tendința originară a neoplatonismului a constat în a mediatiza, atât cât era posibil, tranziția de la unu la multiplu și în a face să derive din unitatea absolută numai o singură esență, conținând minimul de multiplicitate necesară unei forme emanate de necondiționat. În ceea ce îl privește, Gabirol face să provină imediat de la Dumnezeu dualitatea materiei și a formei, a căror compunere stă la baza a tot ceea ce este creat, generarea fiind trecerea de la materie ca posibilitate la formă ca act. Originalitatea lui Ibn Gabirol constă în a afirma prezența materiei ca substrat al diferențierii aduse de formă la toate nivelurile existenței, inclusiv în inteligibil: există o materie corporală și o materie spirituală. Numai Creatorul etern este lipsit de materie, care este lăcașul schimbării. Această afirmație originală a avut o influență profundă asupra multor teologi creștini din Evul mediu, și mai ales asupra franciscanilor. Cu toate acestea, dacă voința, intermediară între Dumnezeu

și creație, pune toate lucrurile în mișcare, creativitatea divină nu este arbitrară, ci supusă unor legi imanente esenței înseși a lui Dumnezeu. Identificarea frecventă a voinței (grație căreia lumea are o regulă) cu înțelepciunea și cuvântul divin, pe care o subliniază Gabirol, înrudește doctrina sa despre voință cu curentul vast al istoriei ideii de *logos*. Ne putem gândi la Philon, cu toate că el în mod sigur nu l-a cunoscut, întrucât opera lui nu fusese tradusă în arabă. Dacă Plotin insista asupra liniștii naturii, pentru Gabirol ca și pentru orice gândire autentic iudaică lumea este sens, „cuvânt". Astfel, el compară lumea cu o carte deschisă în care se poate citi textul divin: „Materia cu toate formele care sunt în ea va fi ca o carte pusă înaintea ta; tu vei privi semnele care sunt înscrise în ea, vei contempla figurile sale cu ajutorul gândirii și atunci vei spera să știi ceea ce este dincolo". Scopul acestei asceze atente este întoarcerea sufletului la Sursa lui, la Sursa Vieții, la Viața eternă, la Tronul de Glorie al Luminii invizibile în această lume vizibilă, despre care sufletul ce se abandonează reminiscenței redobândește aducerea aminte, smulgându-se astfel morții. El regăsește Edenul și arborele vieții care este cunoașterea lumii superioare. Căutarea inteligibilului, urcușul spiritual spre Dumnezeu este, pentru Gabirol, sensul ascuns al Scripturii. Firește, esența infinită a lui Dumnezeu este incognoscibilă în transcendența sa insondabilă, dar tocmai aceasta stimulează dorința de ascensiune. Ibn Ezra, de asemenea un neoplatonician, citează în acest sens, într-un comentariu asupra *Genezei*, o interpretare a lui Gabirol cu privire la scara lui Iacob: „Rabinul Solomon Spaniolul a spus că scara este simbolul sufletului superior și că îngerii lui Dumnezeu reprezintă gândurile Înțelepciunii".

2.3. Bahya Ibn Paqūda (secolul al XI-lea)

Opera lui Ibn Paqūda (din Saragosa) dovedește în mod exemplar încrucișarea culturilor, care a făcut din Spania un creuzet deosebit de fecund. *Cartea datoriilor inimii* a lui Paqūda se înscrie, într-adevăr, pe linia dreaptă a deosebirii mu'tazilite dintre datoriile inimii și datoriile membrilor, dar distincției dintre intenție și act el îi substituie analiza unei sfere de pură interioritate, aceea a relației dintre om și Dumnezeu, în maniera neoplatonicienilor. Aceasta este sfera care privește adevăratele datorii ale inimii. Nu se poate spune că el ar minimaliza importanța eticii relațiilor umane, dar această moralitate nu este pentru el corolarul evident al dispoziției interioare juste a sufletului față de Dumnezeu. Etica constă

esențialmente în purificarea sufletului și nu există o îndeplinire totală a îndatoririlor noastre fără o înțelegere prealabilă a temeliei și a esenței lor. Este, așadar, de datoria fiecărui credincios să se consacre studiului problemelor religioase esențiale, mai curând decât să se supună prostește cazuisticii legii nereduse la esențial. Bahya povestește propria sa autobiografie spirituală, sentimentul său de singurătate extremă în mediul în care trăiește, prea legalist după gustul său, și relatează experiențele sale mistice cele mai profunde. Acest om foarte religios compară marea masă a celor ce cred în tradiție cu o mulțime de orbi, dintre care fiecare îl călăuzește pe tovarășul său, toți trebuind să-l urmeze cu toată încrederea pe cel ce se află în fruntea lor și este singurul văzător. El merge până la a afirma superioritatea învățământului filosofic față de învățământul talmudic, care are tendința de a se perverti într-o grijă exclusivă față de obligațiile exterioare. Bahya nu se decide pentru abandonarea maselor la discreția mântuirii prin supunere: el cere oamenilor pioși să nu rupă contactul cu ele și să continue să le învețe pentru a le călăuzi spre cultul lui Dumnezeu, întru adevăr. Maimonide, și apoi Spinoza vor fi mai pesimiști în privința posibilității maselor de a accede la lumină, cale prea grea și de aceea foarte rară.

3. *Iuda Halevi (cca 1085–1141) și depășirea metafizicii*

Figura singulară a lui Iuda Halevi nu aparține nici unei școli filosofice. Doar câteva trăsături ale gândirii sale îl leagă de tradiția neoplatonică. Născut la Toledo pe la 1085, el a exercitat profesiunea de medic în sudul Spaniei. Pe la 1140, s-a decis să plece în Palestina. Nu se știe dacă a ajuns la destinație. Ceea ce este sigur e că a murit puțin după 1141. Împreună cu Ibn Gabirol, el este poetul evreu cel mai celebru al Evului mediu. Titlul întreg al lucrării sale filosofice *al–Hazari* (în mod obișnuit numită *Kuzari*, în ebraică) este *Cartea fundamentului și a dovezii, întru apărarea religiei disprețuite*. Apologia adusă de el iudaismului, în opoziție cu aceea a predecesorilor săi raționaliști, nu caută să-l identifice cu adevărul rațional, ci să-l ridice deasupra lui.

În secolul al X-lea, în Spania a ajuns zvonul că kazarii, care trăiau în apropierea Mării Caspice, s-au convertit la iudaism, după ce unul dintre regii lor a examinat religiile islamică, creștină și evreiască și s-a convins de adevărul iudaismului. *Kuzari* este relatarea acestei conversiuni

și oferă prilejul de a confrunta religiile și pozițiile filosofice concurente. *Kuzari* trece repede peste primele două convorbiri, deoarece prin cea creștină și prin cea musulmană regele este trimis la sursele evreiești ale creștinismului și islamismului. Prin urmare, convorbirea dintre Khazar și Magistrul evreu este obiectul lui *Kuzari* care, departe de a încerca să stabilească acordul între filosofie și religie, delimitează frontierele lor respective și le ierarhizează în favoarea religiei. Afectată de relativitate din cauza diversității doctrinelor pe care ea le profesează, filosofia, într-adevăr, nu poate avea pretenția de a atinge absolutul. Dacă se silește să facă dreptate neoplatonismului și peripatetismului, Halevi afirmă în mod categoric că adevărul este transcendent față de demersul filosofic. Discursul simplei rațiuni nu este suficient pentru a ajunge la adevăr, care este Dumnezeu însuși, care nu poate fi exprimat, dar poate fi trăit în experiența religioasă, comuniune nemijlocită între om și Dumnezeu. Halevi contestă intelectului puterea de a realiza o astfel de comuniune, deoarece dacă aspirația spre comunicarea cu Dumnezeu este înnăscută omului, dacă toți se străduiesc să ajungă la ea, demersul voluntarist care se crede autonom este sortit eșecului. Dumnezeu este acela care se dezvăluie, totdeauna, înaintea demersului nostru de a-l căuta. Această comuniune nu poate fi dobândită decât cu prețul unei întâlniri profetice cu Dumnezeu, or filosoful folosește alte căi decât profetul. Filosofia pretinde că rațiunea umană este capabilă prin ea însăși de a găsi calea comuniunii cu Dumnezeu. Dar Dumnezeul filosofilor nu știe nimic despre om, nu se îngrijește de el; el nu se cunoaște decât pe sine însuși, nu cunoaște indivizii. El se odihnește imobil în el însuși. Omul este acela care are inițiativa de a se înălța spre el. În schimb, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isac și al lui Iacob nu persistă în acest repaus imobil, ci îl ridică pe omul receptiv până la el. În timp ce Dumnezeul lui Aristotel este atins prin munca intelectului, inima fierbinte este aceea care îl caută pe Dumnezeul lui Avraam. În timp ce moștenirea greacă îl lega pe om de lumea suprasensibilă prin intermediul sufletului său rațional, considerat ca fiind facultatea sa cea mai înaltă, Iuda Halevi afirmă existența unei puteri superioare (Amr Ilahi, în arabă: facultatea divină), dar al spiritului, ce funcționează ca un organon specific al experienței religioase. Profeții au despre Dumnezeu o experiență imediată, tot atât de distinctă de cunoașterea filosofică conceptuală a lui Dumnezeu pe cât de distinctă este certitudinea imediată a intuiției de gândirea discursivă, din care lipsește viața ardentă. Dumnezeul profeților nu este cauza abstractă supremă a lumii, ci o prezență vie care pătrunde în fiecare lucru și în fiecare om

care se lasă cuprins de ea. Bucuria întru Dumnezeu, pe care o conferă această cuprindere, este, în această viață, desfătarea vieții eterne. André Néher face din Iuda Halevi un „precursor evreu al lui Pascal". Acest filosof al bucuriei alege din lexicul biblic termenul de „gustare" pentru a defini ceea ce este, în cele din urmă, inefabil în limbaj filosofic și nu poate fi trăit decât cu titlu de experiență. Numai experiența permite, de altfel, recunoașterea sensului gândirii ce încearcă să traducă viața interioară cea mai înaltă, care rămâne obscură celui lipsit de ea.

4. Maimonide (1135–1204): aristotelism și iudaism

Opera sa este o tentativă de a apropia doctrinele cardinale ale iudaismului de gândirea lui Aristotel. Rabbi Moses ben Maimon (Rambam) s-a născut la Cordoba, înainte de cucerirea musulmană a Andaluziei de către Almohazi, la care el a asistat în 1148. Or, aceștia îi preced pe catolici în politica de persecutare a evreilor, pentru că îi somează pe aceștia să se convertească sau să emigreze. Refuzând să se convertească, după cucerirea Cordobei, familia Maimon pribegește prin Spania, prin Maroc, prin regatul creștin al Ierusalimului, și se instalează, în cele din urmă, la Fostat, în Egipt, unde Rambam va muri. În acest context de insecuritate, de peregrinări și de teamă, văd lumina, ca ghid și ca sprijin, împreună cu o vastă producție medicală și teologică, cele două lucrări esențiale ale acestui filosof medic al Evului mediu iudeo-arab: de o parte, *Mishneh Torah* (*Repetarea Legii*, 1180), bilanț sintetic și ordonat al legislației, moralei și teologiei iudaice; de altă parte, *Călăuza rătăciților* (1190), care nu se mai adresează masei poporului evreu, ci elitei intelectuale. *Călăuza rătăciților* a fost destinată să rezolve contradicția aparentă dintre filosofie și revelație, și să servească de ghid celor pe care îi deruta acest decalaj. Pe acest plan, Maimonide se situează în prelungirea căii deschise de Saadia, dominată de convingerea în unitatea acestor două forme de adevăr. Maimonide și-a conceput sarcina filosofică ca pe o sarcină religioasă, mijloc de a-și apropia din interior conținutul revelației, convingerea religioasă intimă depinzând de gradul de comprehensiune filosofică, credința religioasă fiind ea însăși o formă de cunoaștere adusă la incandescența inteligenței de sine de către filosofie.

Centrul filosofiei lui Maimonide este teoria sa cu privire la atributele divine, bazată pe principiul *a priori* al nelegitimității limbajului antropomorfic vizându-l pe Dumnezeu. „Acest tratat, scrie Maimonide, în

introducerea la *Călăuza*, are, înainte de toate, ca scop să explice sensul câtorva cuvinte care se află în cărțile profeților" (ed. Verdier, p. 10). Cuvintele pe care Maimonide le traduce în termeni filosofici privesc, toate, aplicarea dimensiunii sensibilului la divinitate, fie că este vorba de viziune, de limbaj, de situație, de organe sau acte. Limbajul este obstacolul teo-logic de neocolit; litera textului este un „văl" între Dumnezeu și om. Exprimându-se în limbajul oamenilor, Scriptura califică pe Dumnezeu atribuindu-i corporalitate, ca și cum ar fi vorba de o realitate empirică, „întrucât omul de rând nu poate concepe o existență dacă aceasta nu este inerentă unui corp" (p. 61). Biblia vorbește alegoric pentru că vulgul, neputând accede direct la suprasensibil, are nevoie de un suport sensibil pentru reprezentare. De asemenea, Maimonide distinge „interiorul cuvintelor Torei" (comparat cu o perlă sau cu un măr de aur) și „sensul exterior al tuturor alegoriilor" (comparat cu o plasă de argint). Există, astfel, „două fețe" ale cuvântului. Uneori lumina destramă umbra cu care alegoria învăluie adevărul, alteori vălul ascunde adevărul de lumină și ne cufundă într-o „noapte profundă" (p. 13). Dacă lumina interioară transfigurează chipul aceluia care înțelege, numeroși sunt „aceia care nu văd niciodată lumina, care rătăcesc în noapte", umblând prin întuneric (p. 13). Cele două fețe ale cuvântului ne duc la ideea unei Tora duble: una cu un sens literal, pentru „omul de rând" căruia *Călăuza* nu i se adresează (p. 13), cealaltă cu un sens spiritual, rezervată unui număr mic alcătuit din cei ce sunt capabili să acceadă la sensul profund (și care în gândirea politică a lui Maimonide sunt în serviciul celorlalți, Tora literală căpătând atunci o alură instrumentală...). Dacă „în fiecare limbă noi suntem la strâmtoare relativ la exprimare" (p. 133), dacă cuvintele noastre sunt inadecvate pentru a îl exprima pe Dumnezeu, idealul ar fi „să tăcem și să ne mărginim la percepțiile inteligenței" (p. 139), să urmăm intuiția Psalmilor (pentru Dumnezeu, „tăcerea înseamnă laudă", 65, 2). În lipsa unei tăceri imposibile din cauza caracterului comunitar al omului, Maimonide interzice formularea unor atribute afirmative cu pretenția de a exprima esența lui Dumnezeu, operând o transpoziție negativă a atributelor afirmative. Astfel, el ajunge la un concept purificat al lui Dumnezeu, ca esență absolut simplă care exclude orice definiție pozitivă (alta decât una tautologică: Dumnezeu este Dumnezeu), urmând în această privință tradiția neoplatonică, așa cum a asimilat-o aristotelismul arab. Dar el respinge teoria *kālamului*, după care Dumnezeu are atribute identice cu esența sa, ceea ce înseamnă a atribui divinului proprietăți pozitive. Chiar și determinațiile formale ale unității și existenței nu pot fi considerate ca atribute pozitive ale lui Dumnezeu, pentru că în Dumnezeu ele nu fac

decât una cu esența sa. „Existența sa este esența sa veritabilă; esența sa este existența sa" (p. 132). El este „acela a cărui existență nu are cauză... asta vrem să spunem zicând că Dumnezeu are o existență necesară" (p. 132). Existența nu poate deci să fie un accident adăugat la quidditatea sau esența lui Dumnezeu, despre care e mai bine să spunem, de altfel, că nonexistența sa este inadmisibilă (p. 135). E vorba deci, în realitate, de o negare a privațiunii. „Atributele negative sunt acelea de care trebuie să ne folosim pentru a călăuzi spiritul spre ceea ce trebuie să credem cu privire la Dumnezeu; căci din partea lor nu rezultă nici o multiplicitate, și ele aduc spiritul la capătul a ceea ce este posibil pentru om de a înțelege despre Dumnezeu" (p. 134). Pentru Maimonide, ca și pentru neoplatonicieni, Dumnezeu este incomprehensibil și misterios. „Numai Dumnezeu știe ce este El" (p. 136). Tocmai pentru că este incomprehensibil și misterios, el este Dumnezeu. Noi nu știm ce este Dumnezeu, dar știm că El este *Cel ce este*. În orice caz, cunoașterea pe care o avem despre El este cu atât mai mare cu cât evităm determinațiile false și improprii, știind că Dumnezeu este deasupra tuturor categoriilor gândirii noastre, care nu au valoare decât pentru experiența empirică, a cărei cauză este El, dar de care se deosebește în mod *absolut*. Dar dacă esența lui Dumnezeu, care transcende toate perfecțiunile, este incognoscibilă și, în consecință, impredicabilă în mod pozitiv, efectele care pornesc de la El permit predicarea atributelor exprimând acțiunea. Astfel, atunci când Scriptura vorbește despre cutare sau cutare acțiune a esenței divine, trebuie să o legăm de voință, deoarece Dumnezeu acționează prin verbul său creator. Doctrina atributelor a lui Maimonide remodelează pe Unu al neoplatonicilor pentru a servi ca mod de expresie Dumnezeului creator al Bibliei, a cărui activitate este concepută clar ca intențională și finalizată. Aici Maimonide este în opoziție de principiu cu aristotelismul. Dumnezeul lui Aristotel nu este un Dumnezeu creator; el este motorul etern și imobil al unui cosmos necreat și veșnic, a cărui entelehie supremă o reprezintă fără ca totuși să-l producă sau să se intereseze de el. Gândire a gândirii, el nu gândește lumea, neînțelegând nimic altceva în afară de sine însuși. Originalitatea lui Maimonide constă în transcenderea antinomiei dintre rațiune și enunțul dogmatic, prin apelul la speculația fecundată de intuiția profund ebraică, privitoare la un dinamism transnatural propriu originii lumii. Așa cum filosofia nu poate să probeze eternitatea lumii, nici povestirea literală a Genezei nu poate acredita creația *ex nihilo* ca o realitate evenimențială, pe care o exegeză alegorică o poate reduce tot atât de bine la sensul tezei grecești. Departe deci de a desemna un *început* dispărut, schema creației este o tentativă de a gândi sau exprima *originea radicală*

a lucrurilor. Maimonide recurge la distincția ordinii naturale de ordinea transnaturală, pentru a face inteligibilă creația prin referire la eficiența divină, ireductibilă la un oarecare proces necesar de emanație sau la dinamismul imanent naturii înseși. Tocmai acest energetism și acest creaționism caracterizează gândirea lui Israel, al cărui Dumnezeu, cauză și scop al lumii pe care o postulează cu autoritate, rămâne în relație vigilentă cu el și cu multiplicitatea făpturilor sale, pe care el le cunoaște una câte una, deoarece voința sa, în acord cu înțelepciunea sa, este sursa legilor ce le structurează în mod dinamic, păstrându-le „în strânsoarea mâinii sale ferme". În ceea ce îl privește pe om, comuniunea cu Dumnezeu, obținută prin cunoaștere, îi procură, dincolo de emoția iubirii de Dumnezeu, fericirea sufletului și viața eternă.

Pe pământul islamului, după 1200, filosofia evreiască suferă o lovitură ca urmare a declinului toleranței musulmane sub regimul integrist și represiv al Almohazilor. De acum înainte, gândirea iudaică se va dezvolta pe pământ creștin, începând cu 1204, când *Călăuza Rătăciților* a lui Maimonide va fi fost tradusă din arabă în ebraică în comunitatea evreiască din Provence, de Samuel Ibn Tibbon, inaugurând o lungă succesiune de epigoni și de comentatori ai Magistrului (Moise din Narbona 1300–1352, Isaac Abrabanel, m. 1508), dar și reacții integriste de respingere. Ca reacție împotriva „filosofiei" consacrate de opera Magistrului, s-a declanșat o mișcare fundamentalistă, conservatoare și clericalistă, care a declarat ilicită utilizarea filosofiei în domeniul reflecției religioase. Această rezistență a fost din fericire învinsă și imensa majoritate a gânditorilor religioși sefardiți va continua să recurgă la filosofie pentru a formula problemele credinței la nivelul lor cel mai înalt. Secolul al XII-lea a fost, de altfel, marcat de un intens efort de traduceri, în latinește pentru creștini, în ebraică pentru evrei, care a transmis Europei achizițiile științifice și filosofice ale culturilor greacă, arabă și iudaică. Averroismul a pătruns în filosofia iudaică la începutul secolului al XIII-lea. Trebuie să-l citățm aici pe Gersonide (1288–1344), care conciliază creația cu afirmarea eternității materiei și respinge teologia negativă. Pentru el, atributele divine și atributele umane sunt de aceeași natură, dar în timp ce făpturile nu le primesc decât prin participare la existența divină, Dumnezeu le posedă ca atribute proprii. Etica însăși suferă o abatere în sensul averroismului, substituind afirmării tradiționale a libertății umane o rețea concentrică de determinări. Dumnezeul lui Gersonide, în sfârșit, Formă supremă, este de asemenea Gândirea supremă care nu mai

cunoaște decât genurile, fără a se putea extinde la existențele individuale și fără să le distingă.

Nu este posibil să citățm aici nenumărații autori care au colaborat la efervescența unei gândiri prea adesea ignorată. Trebuie, totuși, să-l menționăm pe Hasdas Crescas (1340–1410), care în zorii secolului al XV-lea, în Spania, în momentul persecuțiilor (el își pierde din cauza lor pe fiul său unic), insuflă gândirii iudaice un conținut nou și deja modern. Critica sa îndreptată împotriva fizicii lui Aristotel a făcut din el, în multe privințe, un precursor al științelor naturii și al filosofiei moderne a naturii, și este însoțită de o atitudine părtinitoare sistematică de a exploata toate noțiunile nearistotelice risipite în filosofia iudaică medievală, dând astfel naștere unei teologii a bunătății și a iubirii. Critica sa este îndreptată nu împotriva filosofiei în sine, ci a scolasticii dominante a aristotelismului și a intelectualizării excesive a religiei, efectuată în detrimentul armoniei facultăților pe care ea le reclamă.

Din secolul al XIII-lea, pe măsură ce națiunile resping Israelul, acesta se apleacă asupra lui însuși, trăgându-și forțele de supraviețuire din mistică. Confruntați din nou cu persecuția și dispersia, îndeosebi după alungarea lor din Spania, în 1492, evreii îi vor părăsi puțin câte puțin pe teologi și pe filosofi pentru a se exprima într-un limbaj nou, acela al Cabalei (a cărei capodoperă, *Zohar*, datează din secolul al XIII-lea), tradiție mistică a cărei cunoaștere nu se poate defini pe calea discursivă a unei analize logice, conceptuale, a realului. Isaac Luria, în Palestina, și Maharal din Praga, în Boemia, au construit în secolul al XVI-lea sisteme de gândire mistică de o asemenea amploare încât vor servi ca termeni de referință pentru comunitățile evreiești timp de două secole. Va fi nevoie de răsturnările din secolul al XVIII-lea, de deschiderea ghetoului în Germania în timpul monarhiei luminate, pentru ca să apară, cu Moise Mendelssohn, o nouă figură filosofică, înrădăcinată în această tradiție imemorială și, totodată, deschisă spre modernitate.

Bibliografie

Textele de bază sunt publicate în edițiile fr. Verdier (col. «Les Dix Paroles»). Vezi, mai ales, Maimonide, *Le Guide des Égarés*, 1996.

G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1947.

C. Sirat
La Philosophie juive médiévale en terre d'Islam, Presses du CNRS, 1988.
La Philosophie juive médiévale en pays de chrétienté, Presses du CNRS, 1988. Lucrarea conține o bibliografie foarte detaliată.

J. Guttmann, *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rozenzweig*, Gallimard, 1994.

S. Trigano, *La Demeure oubliée*, Gallimard, «Tel», 1994.

A. Neber, «La Philosophie juive médiévale», *Histoire de la philosophie*, vol. 1, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 1969.

A. Chouraqui, *La Pensée juive*, «Que sais-je?», 19, PUF, 1994.

M. R. Hayoun
Maïmonide et la pensée juive.
Maïmonide, PUF, «Que sais-je?», 1987.

A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Cerf, «Patrimoines», 1988.

G. Scholem
Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive, Cerf, «Patrimoines Judaïsme».
La Kabbale et sa symbolique, Payot, 1966.

C. Touati
Croyances vraies et croyances nécessaires în *Hommage à Georges Vajda*, pp. 169–182.
La Pensée philosophique et théologique de Gersonide, Gallimard, «Tel».

CAPITOLUL IV

FILOSOFIA ISLAMICĂ

de Claude Cals

Întrebarea „ce este filosofia?" este mereu reluată de cel ce încearcă să elaboreze o gândire despre lume. Cele cinci secole care formează Evul mediu și Renașterea safavidă, de la secolul al XII-lea la secolul al XVII-lea ale erei noastre, îi dau un contur special, neobișnuit pentru modul de gândire occidental. Tocmai această originalitate vom încerca să o lămurim.

Gândirea islamică reprezintă întâlnirea tumultuoasă a mai multor influențe. Moștenirea greacă și teologia coranică nu sunt singurele care își dispută preponderența teoretică. Tradițiile zoroastriene, sufite, șiite, alchimiste se amestecă în conflict.

Miza acestor opoziții este incontestabil reflexivă și terenul lor de selecție rămâne, de la un capăt la altul, exegeza coranică și hermeneutică. E vorba de a discerne între speculația rațională sau *falsafa*, teologia scolastică sau *kālam*, și mistica sufită sau șiită, calea cea mai sigură a spiritualității. Prima se sprijină pe filosofia aristotelică și neoplatonică și apără un punct de vedere rationalist. A doua susține o poziție literalistă care se ajustează unui exoterism strict. Ultima degajă o perspectivă ezoterică care, mult dincolo de rațiune, este comandată de inimă și de experiența extatică. Am putea să nu observăm din această luptă a influențelor decât schema obișnuită a luptei dintre rațiune și credință. Dar lucrurile nu stau chiar așa, căci sub înfruntarea rationalistă și mistică, travaliul teoretic, contemplativ, continuă și de o parte și de cealaltă, răbdarea conceptului acționează deplasând diferențele și degajând un mod original de a filosofa.

Întrucât a ignorat-o adesea, tradiția noastră a limitat întinderea acestei gândiri la rationalismul secolului al XII-lea. În măsura în care armele teoretice se înrudesc cu categoriile aristotelice, Occidentul este pasionat de luptă. Cine triumfă: Ghazālī distrugând filosofia sau Averroes distrugând pe cel ce vrea să distrugă filosofia? Miza îi este atât de dragă încât orice altă întrebare îi scapă.

Or, noi am vrea să arătăm că sub preocuparea pentru metodă — calea speculativă sau calea extatică — gândirea nu încetează să caute, să se

interogheze și să aprofundeze o metafizică a existenței. Acesta este obiectul veritabil al reflecției sale. Dedesubtul tensiunilor constante ale raționalului, teologicului și misticului, ontologia rămâne soclul fondator al gândirii islamice.

Pentru a-i înțelege caracterul specific, trebuie să acceptăm călătoria conceptuală derutantă la care ea ne invită. Destinația orientală promisă filosofiei, începând cu Avicenna, cere ca noi să admitem alunecarea unei *filo-sofii* spre o *teo-sofie* și să abordăm regiuni ontologice pe care disciplina occidentală le ignoră. Orientul este o întoarcere metafizică de o sută optzeci de grade a Occidentului.

Întinderea acestei perioade ne-a constrâns la anumite restricții. Noi am optat pentru restituirea conceptelor fundamentale ale câtorva opere. Fără îndoială că vom găsi în ele ocazia de a medita asupra întunecării europene a unei gândiri care, la un moment dat, a hotărât să nu mai fie grecească. Și de asemenea, fără îndoială, pe aceea de a ne pune din nou străvechea întrebare: ce este filosofia?

1. Distrugerea filosofiei

Filosofia lui Avicenna domină gândirea acestor cinci secole prin critica pe care o suscită, ca și prin proiectul pe care îl transmite. Ea cristalizează în secolul al XII-lea cele două mari curente de opoziție conduse de Al-Ghazālī și, respectiv, de Averroes.

Al-Ghazālī (1058/450H–1111/505H), gânditorul iranian din Tus, articulează reflecția sa în jurul experienței îndoielii. Autobiografia sa teoretică, *Al-Munquidh min al-Dalāl (Eroare și eliberare)*, stă mărturie a greutăților pe care le-a întâmpinat în „desprinderea adevărului (*haqq*) de confuzia tendințelor". În „oceanul" credințelor, fiecare „se bucură de ceea ce posedă" și se crede salvat. O asemenea dezinvoltură trebuie să fie distrusă printr-o punere la îndoială sistematică. Calea scolastică a *kālamului*, aceea a ismaelismului imamit, apoi aceea a filosofiei nu vor trece examenul. Fiecare dintre ele „lasă loc îndoielii" și stă departe de o certitudine fără umbră. Organul evidenței nu este, pentru Ghazālī, rațiunea, ci inima. Fiecare probă intelectuală reclamă un asentiment intim care dă „încredere și siguranță". Criteriul adevărului este acela care menține cordial știința la adăpost de croare.

Sigur de acest criteriu, Al-Ghazālī expune, în *Maqasid al-falāsifa* sau *Intențiile filosofilor*, ansamblul tezelor moștenitorilor lui Platon,

Aristotel, Al-Fārābī și Avicenna, și pornește, în *Tahāfot al-falāsifa* sau *Distrugerea filosofilor*, la o denunțare în regulă a contradicțiilor lor. Aceleași neajunsuri sunt evidențiate în *Munquidh* și în logică, *Qīstas al-Mustaqīm* (*Balanța justă*).

Critica se organizează în jurul a trei puncte: problema creării lumii, aceea a științei divine și aceea a învierii corpurilor.

Al-Ghazālī respinge concepția plotiniană privitoare la o lume care provine în mod etern de la Dumnezeu și concepția aristotelică în care Dumnezeu, în calitate de cauză primă, determină trecerea de la esență la existență. Prima, din care se inspiră Al-Fārābī, invalidează *Coranul*; a doua, preluată de Avicenna, ține de un animism finalist. Or, Dumnezeu este transcendent în raport cu lumea, pe care o face să existe printr-o voință pe deplin liberă. Această lume ar fi putut să nu existe. Atunci când Avicenna susține că actul lui Dumnezeu este etern ca Dumnezeu însuși și deduce de aici eternitatea lumii, Ghazālī îl învinovățește că neagă specificitatea creatoare, așadar inovatoare și liberă, a acestui act. Lumea are un început. Totuși, prin aceasta nu se poate înțelege anterioritatea cronologică a lui Dumnezeu, deoarece ar însemna să presupunem un timp anterior creării timpului. Transcendența absolută a lui Dumnezeu neagă până și posibilitatea existenței unui moment privilegiat, fie el și acela al începutului. Actul creator este atemporal și unic. El nici nu durează nici nu se reînnoiește, fiindcă Dumnezeu creează dintr-o singură mișcare toate momentele lumii. Libertatea divină este incontestabil absolută: pe de o parte, cauzalitatea fenomenală a dispărut, pe de altă parte, voința divină este ferită de orice determinare în alegerea ei.

În afară de asta, Al-Ghazālī arată contradicția inerentă unei materii concepute ca nedeterminare, căci aceasta, nefiind produsă, ar fi *stricto sensu* de negândit. Esența și materia nu sunt decât două universale formate de rațiunea umană. Ele nu pot fi măsura realului când există doar particularul. Avicenna se înșeală, așadar, atunci când afirmă că este generală și nu particulară cunoașterea lui Dumnezeu. El nu observă că orice știință implică, în unitatea subiectului care cunoaște, pluralitatea obiectelor cunoscute. Dumnezeu cunoaște particularul deoarece unitatea însăși a subiectului cunoscător este cea care garantează pluralitatea a ceea ce este cunoscut și succesiunea momentelor.

Un ultim punct greșit îi înlănțuie pe filosofi de o serie de erori: negarea învierii corporale și a existenței paradisului și a infernului. Ei nu acceptă nemurirea sau „reîntoarcerea" (*ma'ad*) decât pentru suflet. Al-Ghazālī apără ideea unei renașteri literale. Această problemă, pusă

din nou de Averroes și reînnoită de Sohravardī, nu va primi o soluție întemeiată din punct de vedere ontologic decât de la Mollā Sadrā Shīrazī.

Aceste critici ar fi trebuit să pună bazele unui sistem de gândire care, cu toate că a fost anunțat la începutul lucrării *Tahāfot al-Falāsifa*, nu a văzut niciodată lumina zilei. Această absență provine de la transmutația criteriului cordial al adevărului care are loc în opera lui Al-Ghazālī. O iluminare „deschide sufletul său islamului" și îl eliberează de îndoială. Orice exterior (*zāhir*) este dublat de un interior (*bātin*); orice exoterism își capătă sensul de la un ezoterism. Gândirea lui Al-Ghazālī se recentrează în jurul iubirii lui Dumnezeu. *Ihyā'ulūm al'Dīn*, sau *Reînvierea științelor religiei*, vrea să călăuzească pe credincios până la intimitatea divină. Acesta va fi modul definitiv de adeziune cordială la evidență.

Cunoașterea lui Dumnezeu (*ma'rifa*) nu este o știință (*'ilm*) dobândită prin studiu, ci o viziune (*ru'ya*). Dumnezeu este văzut de vederea interioară (*basīra*), fără mediere, așa cum ne vede și el pe noi. Lumea și pasiunile ei tulbură viziunea noastră. A-L contempla pe Dumnezeu „fără văl" cere o uitare de sine totală. Or, aceasta nu este posibilă decât în beția dragostei, în care contemplarea, detașată de sensul său teoretic grec, ne acaparează. Iubirea nu este niciodată împlinită nici în lumea aceasta nici în cealaltă, căci infinitul iubirii de Dumnezeu ne dezvăluie infinitul lui Dumnezeu. „Bucuria trezită în noi de Dumnezeu este o eternitate infinită pe care moartea nu o întrerupe". *Tawhīd*, sau afirmarea unicității lui Dumnezeu, își primește sensul din această identificare a făpturii nu cu Dumnezeu, desigur, ci cu actul prin care El îi dă existență și mișcare. Prin dragostea sa, omul participă la acțiunea divină și la mulțumirea (*ridā*) pe care creatorul o are față de opera sa.

Achizițiile câștigate asupra lui *falāsifa* servesc ca fundament pentru relația intuitivă și ardentă cu Dumnezeu. Inima, adică „spiritul care este sediul cunoașterii lui Dumnezeu", dă de acum înainte certitudinii calitatea ei de intimitate iubitoare.

2. Apărarea rațională a filosofiei

Proiectul de distrugere a filosofiei este fragil. El se sprijină pe un paradox care îi scapă autorului său. Cum poate rațiunea, acuzată de neputință radicală, să posede puterea de a se distruge pe ea însăși? Întrucât este indestructibilă, speculația rațională constituie singura cale a adevărului. Acesta este argumentul general din răspunsul dat de Averroes.

Tahāfot al tahāfot (*Distrugerea distrugerii*) nu este o apărare pur și simplu reactivă a filosofiei. Această lucrare este punctul de sosire al unui raționalism vivace, implantat la mai mulți gânditori andaluzieni.

2.1. Avempace (1118/521H–1138/533H)

Avempace a scris mai multe comentarii despre Aristotel și mai multe tratate, dintre care cel mai celebru este *Regimul solitarului*. Solitarul este omul unit cu Inteligența activă, care poate, împreună cu alți solitari, să formeze un stat perfect. Etapele vieții solitare rămân fidele aristotelismului neoplatonizant. Solitarul, ca și imamul-filosof al lui Fārābī, se ridică de la cunoașterea abstractivă a inteligibilului material, care dă formă unei materii, la cunoașterea intuitivă a inteligibilului pur, adică Inteligențele separate. În timpul acestei treceri, el învață să se cunoască pe sine însuși în intelecția inteligibilității sale. El merge de la Ideea prin care înțelege materia la Ideea ideii. Dar, spre deosebire de Fārābī, Avempace respinge misticismul. Numai efortul propriu duce la cunoașterea de sine, deci la cunoașterea Inteligenței active. Acest parcurs este rodul, obținut cu răbdare, al unui exercițiu intelectual. Fericirea contemplativă astfel dobândită îl hărăzește singurătății. Sohravardī, în a sa *Povestire despre exilul occidental*, va relua conceptul de *„gharib"*, însemnând străin printre ai săi, mereu neînțeles în cutezanța sa spirituală.

2.2. Ibn Tufayl (m. 1185/580H)

În Spania almohadă, care reprezintă apogeul islamului occidental, un alt gânditor se opune tezelor ghazaliene și revendică drepturi depline pentru raționalitate: Ibn Tufayl. De la el ne rămâne romanul filosofic *Hayy ibn Yaqzān* (*Cel viu, fiul celui ce veghează*). „Cel ce veghează" îl desemnează pe Dumnezeu. Filiația cu Avicenna este clară. Titlul, personajele sunt împrumutate de la el, la fel ca și proiectul de „revelație a filosofiei iluminative". Această filosofie o va dezvolta Sohravardī, reluând tradiția povestirii. Ibn Tufayl afirmă viguros că adevărul nu poate fi descoperit decât pe „calea investigației speculative". Abia mai târziu poate fi perceput „lejerul gust" extatic. Acest concept sufit desemnează sensul interior care ne permite să „gustăm" realitățile spirituale. Critica îndreptată împotriva lui Ghazālī vizează mai puțin, în mod evident,

misticismul său decât denigrarea filosofiei la care s-a angajat și constanta sa confuzie între *bātin*-ul aparent și *zāhir*-ul latent. Pentru Ibn Tufayl filosofia a fost, până la el, incapabilă să depășească discursivul, sau, când a putut s-o facă, ea nu a știut să arate prin ce mijloace este posibil acest lucru. Or, tocmai aceste mijloace ni le dezvăluie romanul.

Pe o insulă pustie, Hayy, „cel viu", este, potrivit conceptului avempaceian, un solitar. El nu a fost niciodată în contact cu vreun om. Ibn Tufayl are în vedere chiar posibilitatea unei nașteri spontane. Printr-o serie de auto-ucenicii, Hayy acumulează primele noțiuni de fizică, apoi el distinge materia și forma și ajunge să se înalțe până la lumea spirituală. El descoperă propriul său intelect, ia cunoștință de esența veritabilă a omului și de existența divină, căreia se străduiește — numai pe calea gândirii — să-i semene. El ajunge la inefabilul extaz.

Pe insula vecină, populată, trăiește Absāl, care dorește să se exileze pentru a se consacra, în pace, spiritualității. Absāl încarnează intelectul contemplativ. Întâlnirea sa cu Hayy arată că știința solitarului este conformă cu știința transmisă, dar de o calitate mai pură. Absāl descoperă că religia este exteriorizarea simbolică a unei viziuni interioare.

Când ei hotărăsc să-i instruiască pe toți oamenii, expediția se încheie cu un eșec. Ei se întorc în insula lor, convinși că perfecțiunea adevărului și, prin urmare, fericirea nu sunt accesibile decât câtorva.

Metoda care duce la cunoașterea supremă cere părăsirea pasiunilor profane. Numai cu această condiție inteligența activă va putea să ilumineze spiritul. Ibn Tufayl susține că rațiunea și revelația profetică sunt în acord perfect. Ele exprimă un adevăr unic. Totuși, filosofiei i se pun limite care nu au nimic de-a face cu cele bănuite de Ghazālī. Ea nu ajunge să ilumineze credința obscură a cucernicilor. Averroes va arăta aceeași luciditate; el o va sistematiza într-o ierarhie de discernăminte.

2.3. Averroes (1126/520H–1195/592H)

Relatarea zilei în care Averroes a fost introdus în anturajul regelui Abu Yaqub Yusuf ne face să ne gândim că Ibn Tufayl a fost dascălul său. Totuși, o diferență majoră măsoară opoziția lor comună față de Ghazālī: Averroes se rupe, în numele aristotelismului strict, de tezele lui Avicenna și afirmă dreptul pur al raționalității.

Opera lui Averroes este imensă. El a scris numeroase comentarii despre Aristotel, eseuri de fizică; tratate asupra problemei Inteligenței

agente și a intelectului uman; trei tratate asupra acordului dintre religie și filosofie: *Fasl al-maqal* sau *Tratatul decisiv*, *Kashf* sau *Demonstrație a dogmelor religioase* și faimosul *Tahāfot al tahāfot*, *Distrugerea distrugerii*, ca răspuns lui Ġhazālī; câteva lucrări, de asemenea, de medicină și de politică. Întreaga lui reflecție se revendică de la Aristotel, acest model de „perfecțiune umană". În anumite puncte, teologice îndeosebi, Averroes se separă de Stagirit. Această distanță, care respinge obediența, dar subliniază fidelitatea, dă aristotelismului un contur mai mult musulman decât grec.

Principala chestiune pe care Averroes este chemat să o rezolve este aceea care nu încetează să se pună islamului: concilierea rațiunii cu credința. Averroes se străduiește să restaureze filosofia în demnitatea sa și în eficacitatea sa speculativă. El îi demonstrează caracterul obligatoriu sprijinindu-se pe doctrina celor cinci calificații: obligatoriul (*wadjib*), interzisul (*haram*), meritoriul (*mosta-hab*), blamabilul (*makruh*), neutrul (*mohab*), și pe comentariul versetului 88, 17–18: „Ei nu au *reflectat* asupra împărăției cerurilor și a pământului..." Studiul lucrărilor celor vechi nu este mai puțin obligatoriu, fiindcă intenția lor „este chiar scopul pe care legea divină ne îndeamnă să-l atingem". *Tratatul decisiv* probează astfel puritatea lecturii și a exercițiului filosofic. Ele sunt împlinirea unei datorii islamice. „Instrumentul grație căruia este validă purificarea face validă purificarea, căreia el îi servește, fără ca să fie nevoie să examinăm dacă acest instrument aparține sau nu aparține vreunuia dintre coreligionarii noștri". Opera lui Averroes trebuie înțeleasă pornind de la această preocupare pentru purificare.

Filosofia nu este, totuși, din acest motiv, vulgarizabilă. Averroes își amintește de lecția lui *Hayy ibn Yaqzān*, pe care el a aprofundat-o recurgând la distincția aristotelică a celor trei tipuri de argumente: demonstrativ, dialectic și persuasiv. El a stabilit o ierarhie de discernăminte. Oamenii demonstrației sau filosofii descoperă sub sensul aparent al *Coranului* sensul lui ezoteric. Oamenii persuasiunii, ignoranții, se țin de figurile simbolice. Oamenii argumentului dialectic nu înțeleg mai mult, dar nu se pot abține să nu interpreteze. Aceștia sunt teologii, care stârnesc disidențele și incertitudinile. Printr-o „minune", *Coranul* se pretează la aceste trei lecturi fără ca spectrul lor să trădeze vreodată textul sacru. Cu toate acestea, un spirit nu trebuie să se ridice deasupra capacității sale. Dacă amestecăm retorica, dialectica și demonstrația, ne precipităm, ca Ghazālī, spre erezie. „Cel ce ne îmbie la necredință este necredincios". Unitatea adevărului coranic constitutiv pluralității planurilor sale de

înțelegere dezminte doctrina adevărului dublu, pe care unii au vrut s-o citească în el. Filosofia este nu numai compatibilă cu religia, nu numai obligatorie, dar ea constituie expresia ei cea mai justă.

Astfel, restaurată în legitimitatea sa, ea trebuie să stabilească o teologie, o cosmologie și o psihologie care să corecteze erorile lui Al-Ghazālī și ale lui Avicenna.

Pe linia lui Aristotel, Averroes demonstrează că lucrurile sunt în același timp sensibile și inteligibile. Inteligibilitatea lor probează eroarea platonismului și a neoplatonismului: Ideile nu au o existență separată; universalele aderă la lucrurile individuale. Fiecare substanță sensibilă este produsul formei și al materiei, totodată act determinant și posibilitate determinată. Actul îi permite să existe, posibilitatea să devină. Devenirea implică o ontologie ierarhizată a mișcării, în conformitate cu raportul dintre cauză și efect, care cuprinde existențele mișcate, dar care nu provoacă mișcarea altor lucruri, existențele mișcate și provocatoare de mișcare, existențele care mișcă fără să fie mișcate. Această categorie din urmă o constituie actul pur. Așa se explică, în opoziție cu Ghazālī, eternitatea lumii.

Or, Dumnezeu și lumea nu se determină totuși reciproc, cum susține Avicenna, deoarece aceasta ar implica caracterul necesar al actelor lui Dumnezeu. Dumnezeu este cauza primă, printr-o voință independentă de orice cauză din afara lui însuși. Cosmologia ne învață că motoarele imobile sau actele pure nu au decât să existe pentru a se mișca. Ele sunt ierarhizate ca sferele pe care le mișcă. Fiecare dintre ele este pusă în mișcare de dorința pe care o încearcă pentru actul pur sau pura inteligență de care depinde. Sferele nu posedă nici simț, nici imaginație, contrar părerii lui Avicenna. Intelectul lor este locul dorinței lor. Primul motor, imobil și separat, formează prima inteligență. Ea asigură, prin unitatea sa perfectă, existența unită a universului. Fiecare inteligență, pentru că se cunoaște, cunoaște și cauza ei. Inteligența primă, care este autonomă, nu se cunoaște decât pe sine însăși. Făcând acest lucru, ea cunoaște fiecare realitate într-un mod perfect. Acesta este al doilea punct important de divergență cu Ghazālī și Avicenna. Ca și în teologia aristotelică, Dumnezeul lui Averroes este perfect, mereu în act, gândindu-se veșnic pe sine și găsind în această autocontemplare suprema fericire. În măsura în care gândirea de sine îi dă cunoașterea tuturor celorlalte lucruri, Averroes dezminte, împotriva lui Avicenna, că știința divină este generală, și împotriva lui Ghazālī, că ea este particulară. Aceste criterii omenești sunt neadecvate. Știința divină nu găsește în aceste criterii

măsura sa, căci în ea finitul și infinitul se confundă. Dumnezeu cunoaște totul fiindcă posedă în el, eminamente, acest tot: știința lui este creatoare.

Un alt punct litigios separă pe Averroes de Avicenna. Între pura Inteligență separată și sfera cerească, Avicenna interpune o *anima caelestis*. Averroes repudiază această schemă triadică. Sufletul ceresc nu este decât o metaforă a dorinței de intelecție a sferei. Henry Corbin califică această negație ca o „catastrofă metafizică", deoarece ea suprimă lumea *Malakut*-ului, lumea imaginilor autonome percepute propriu-zis de imaginația activă. Aici se produce o cotitură decisivă care desparte Orientul de Occident. Gândirea „orientală" va revendica acest strat ontologic fără de care ea se vede condamnată la „exil". Occidentul îl va ignora. Divergența este reciprocă: Orientul fuge de Occidentul tenebros; Occidentul rămâne impenetrabil.

În sfârșit, concepția despre producerea existențelor separă încă o dată pe Averroes de Avicenna, dar pornind de la argumente care nu mai sunt aristotelice. În timp ce Aristotel afirmă că Dumnezeu, în calitate de cauză finală, nu are nici o activitate tranzitivă, iar Avicenna susține principiul că „dintr-unul nu poate proveni decât unul singur" — *Ex uno non fit nisi unum* —, Averroes demonstrează că din Unul poate ieși în mod direct o multitudine nedefinită. Cele nouă Intelecte separate sunt determinate unul de către altul în ordinea ierarhică pe care o posedă de la Dumnezeu.

Cosmologia determină o psihologie și o antropologie. Formele ființelor vii le sunt conferite acestora de Inteligența agentă, care ordonează materia primă nedeterminată. Sufletul omenesc este una dintre aceste forme. El se întoarce spre cauza sa și se contopește cu ea prin dorință. Inteligența agentă este aceeași pentru toți oamenii. Acest acord cu Avicenna nu durează. Acesta evidențiază în om un intelect pasiv, susceptibil de a primi inteligibilele. Or, pentru ca recepția să aibă loc, este necesar ca Inteligența esențialmente activă să ilumineze Intelectul pasiv. Această iluminare nu este altceva decât particularizarea Inteligenței agente într-un suflet. Averroes își amintește de psihologia lui Avempace. Ea îi permite să rezolve problema nemuririi sufletului. Împotriva lui Ghazălī, el afirmă imposibilitatea unei învieri a corpului; împotriva lui Avicenna, el neagă că o substanță inteligibilă individuală poate să supraviețuiască. Nemurirea omului este ceea ce, în individ, aparține Inteligenței agente și este etern prin eternitatea sa.

Filosofia lui Averroes marchează o etapă determinantă în istoria gândirii. Pe de o parte, ea are o influență durabilă în Europa, unde suscită critica și admirația. Albert cel Mare, Toma d'Aquino și Raimundus Lulus

atacă teza eternității lumii, noetica și ierarhia științelor; Siger din Brabant și Boethius din Dacia, iar mai târziu Dante și Marsilio din Padova, în secolul al XIV-lea, se revendică de la gândirea lui. Astfel stau lucrurile până în secolul al XVI-lea. Averroismul, în multiplele sale forme de interpretare, provoacă, împletite între ele, elogiul și scandalul. El traversează Europa, începându-și declinul în Italia secolului al XVI-lea.

Pe de altă parte, această filosofie închide Occidentul. Cu ea, o fâșie a ontologiei slăbește și dispare de pe scena occidentală. *Mundus imaginalis*, acest intermediar între materie și spirit, nu are loc decât în gândirea orientală. Niciodată Occidentul nu va acorda o asemenea putere imaginației.

3. Oglinda iubitoare a lui Dumnezeu

Ruptura ontologică pe care o provoacă această apărare a filosofiei radicalizează divergența dintre raționalism și misticism, mai ales cel sufit. Occidentul reține lupta dintre Ghazālī și Averroes. Orientul o ignoră, atașat fiind de „reînsufletire" (*Ihya*), care dă sufismului drept de cetate printre științele religioase.

Termenul provine de la roba de lână (*sūf*) pe care o îmbrăcau adepții. Mișcarea se sprijină pe primele baze teoretice la Bagdad, prin secolul al IX-lea, și se dezvoltă după aceea puternic în Iran, începând cu secolul al X-lea.

În islam, Dumnezeu nu se revelează, el revelează Cuvântul său. Sufismul speră să depășească această limită și să ajungă pe calea iubirii la uniunea divină. Ascensiunea extatică a lui Mahomed — *mi'rāj* — este starea exemplară pe care se străduiesc să o atingă sufiții. A înainta pe această cale nu este mai puțin decât a te aventura într-o *terra incognita*, având ca unic ghid experiența personală. Nu este meritul cel mai mic al lui Al-Ghazālī acela de a fi conceptualizat noțiunea de iubire făcând-o teoretic acceptabilă. Căci uniunea cu Dumnezeu nu este posibilă fără a pune probleme de limită, de sens, de angajament metafizic. *„Anā al haqq"* (eu sunt adevărul) vibrant al lui Al-Hallāj l-a costat viața în 922 (216H): afirmația teofanică a rămas neînțeleasă. Și această neînțelegere arată cât de mult a lipsit baza analitică sau pur și simplu explicativă. Mistica iubirii probabil nu este cu totul străină de *res philosophica*.

Rūzbehān din Shirazi (1128/522H–1209/1606H) dovedește acest lucru de-a lungul întregului secol al XII-lea. El refuză să admită cea mai mică diferență între sentimentul iubirii adresat oamenilor și sentimentul fierbinte destinat lui Dumnezeu. Conceptul de iubire își găsește astfel

unitatea pe care nu o avea încă la Ghazālī. Opera sa este impermeabilă pentru raționalismul andaluz contemporan cu el. Dar asta nu o împiedică să aibă o profunzime speculativă și speculară. O metafizică a reflecției în sens optic și spiritual se conturează în mișcarea amfibologică a conceptelor de „oglindă" și de „văl".

Cartea înnourării și *Grădina credincioșilor din iubire* comentează un hadīth și o maximă: „Eu eram un tezaur ascuns; am dorit să fiu cunoscut; atunci am creat creația pentru a mă cunoaște pe mine însumi în ea", pentru primul; „cel ce se cunoaște pe sine însuși cunoaște pe Dumnezeul său", pentru a doua. Momentul creației este momentul dorinței de Dumnezeu. Motivul său nu este imperfecțiunea, ci tristețea celui ignorat. El creează existențe teofanice, martori ai săi, care nu sunt decât el însuși. Totuși, alteritatea mărturiei provoacă o „gelozie" divină: Dumnezeu se înnorează. El întoarce privirea făpturii asupra ei înseși și de îndată iubirea de sine voalează iubirea de Dumnezeu. Această încercare nu poate fi depășită decât prin recunoașterea lui Dumnezeu în sine. Aceasta este transmutația vălului în oglindă. Privirea reflectată a credinciosului nu este decât privirea prin care se dezvăluie „tezaurul ascuns". *Tawhīd*, atestarea unicului, restituie sensul său exoteric: creația nu este altceva decât Dumnezeu, căci Dumnezeu nu se poate atesta decât prin el însuși. *Grădina credincioșilor din iubire* arată cum formarea vălului în oglindă se înfăptuiește prin iubire. Majnūn, amantul, se eliberează de privirea sa narcisistă și voalată, căci el o contemplă pe Layla. În ea, el se percepe pe sine așa cum este în esența sa: oglindă a lui Dumnezeu. Iubirea este teofanică, căci Dumnezeu este subiect de iubire. Rūzbehān nu arată nici o schimbare de obiect sau de intenție în trecerea iubitoare de la uman la divin. În toate cazurile, Dumnezeu este cel ce iubește și cel iubit. Primejdia unui Dumnezeu asimilat atributelor sale creaturale (*Tashbīh*) sau redus la abstracție pentru a salva transcendența sa (*Ta'tī*) este evitată cu desăvârșire. Unitatea divină, înnorată un timp prin uitarea făpturii, este restabilită în iubire.

Bogăția acestui al XII-lea secol riscă să fie sterilizată prin antagonismul concepțiilor sale. Tensionată între raționalism și mistică, gândirea islamică nu este oare menită să se rupă, să se întrerupă?

4. Filosofia luminii

Opera gânditorului iranian Sohravardī (1155/549H–1191/587H) răspunde de la sine la această întrebare. Filosofia luminii elaborată de

el reunește ca pe două elemente indisociabile înțelepciunea investigației discursive, *al hikma al-bahthiyya*, și savoarea spirituală, *al hikma al dhawquiyya*. Teoria uneia invită la gustul celeilalte. De asemenea, Sohravardī se străduiește să regăsească primele urme ale gândirii luminii în cosmogonia zoroastriană, să-i urmărească desfășurarea în opera lui Platon, să-i exhumeze finalitatea în aceea a lui Avicenna, pentru a fi condus și pentru a conduce spre ceea ce și unii și alții au presimțit, fără să fi putut gândi efectiv. Proiectul are anvergură, Sohravardī știe acest lucru: „eu nu am avut predecesor pentru ceva de felul acesta". Toate aceste curente de gândire duse dincolo de ele însele vor forma filosofia luminii orientale sau *Ishrāq*. Sohravardī postulează dintr-o dată această depășire a speculativului în superioritatea conceptuală a „luminii", care trece peste câmpul definiționalului și atestă astfel o uniune înfăptuită între filosofic și mistic. „Nu există nimic care să fie mai presus decât lumina, independent de orice definiție".

Opera acestui *shaykh al-Ishrāq* este considerabilă. Ea numără cam cincizeci de titluri: mai multe povestiri de inițiere, dintre care și *Qissat al ghorbat al gharbīya (Povestirea exilului occidental)*, care reia povestirile lui Avicenna și Ibn Tufayl, predici, tratate de fizică, de logică și metafizică, și opera majoră *Kitab al kikmat al-Ishrāq (Cartea înțelepciunii orientale)*.

Avicenna a conturat deja proiectul unei înțelepciuni orientale, dar el nu l-a putut duce la bun sfârșit, căci cunoașterea principiului Orientului, așa cum este conceput în Antichitatea persană, i-a lipsit. Acesta este motivul pentru care povestirea inițiatică a lui Sohravardī — *Povestea exilului occidental* — începe acolo unde se sfârșește povestirea lui Avicenna. Înțelepciunea orientală începe prin înțelegerea exilului pe care îl reprezintă șederea în regiunea occidentală a umbrei și a obstacolului (*Barzakh*). Nostalgia luminii favorizează călătoria spre Orientul ontologic. *Ishrāq* sau Orient nu este deloc o metaforă. Este conceptul iluminării aurorale, a acestui moment în care conștiința dezvăluită și dezvăluitoare face ca existența să se ivească. Filosofia orientală este o filosofie strălucitoare. Pentru a întemeia această ontologie a splendorii, Sohravardī expune limitele cunoașterii reprezentative (*'ilm sūri*), cantonată în universalul abstract, și îi substituie cunoașterea intuitivă (*'ilm hodūri*), în care sufletul, ființă de lumină, face să răsară lumina existenței iluminându-se pe sine însuși. Această revelare de sine sieși cheamă epifania existenței. Ea este Prezență a prezenței sale. Adevărul unei cunoașteri rezidă

totdeauna în conștiința pe care subiectul o are despre sine însuși. Acest principiu se aplică tuturor existențelor de lumină din toate lumile și toate interlumile. Astfel intră ele, fiecare, în prezența fiecăreia. Aceeași înțelegere orientală de sine este cerută pentru sufletul omului, pentru ca, părăsind umbra în favoarea Orientului, ea să nu mai fie exilată, ci, în sfârșit, prezentă. Sursa unică a tuturor „splendorilor aurorale" este „lumina gloriei" sau *Xvarnah*, pe care Sohravardī o împrumută de la *Avesta*. Această lumină a luminilor strălucește veșnic. Iradiind, ea provoacă epifania întregii existențe-lumină a universului. Ea o face prezentă de o prezență care, în schimb, o face veșnic prezentă ei înseși. Această lumină glorioasă domină luminând și atrage făcându-se iubită. Această dublă mișcare de glorie țese o ontologie a cărei înlănțuire definește o ordine de emanație, iar urzeala, o ordine de corespondență. Lectura ei este complexă. Ea încrucișează lanțul luminos al fiecărei Inteligențe, care, făcând inteligibilă pentru sine necesitatea sa principială, dă naștere unei Inteligențe inferioare, și urzeala luminoasă a fiecăreia dintre ele, care, înțelegând propria ei esență, de o parte, dă naștere unui suflet, și înțelegând alteritatea sa necesară, de altă parte, dă naștere unui corp. Această lume a Inteligențelor este *Jarabūt*-ul. Lumea sufletelor omenești și cerești este *Malakūt*-ul, care restaurează *animae caelestes* ale lui Avicenna, pe care Averroes le-a șters dintr-o singură trăsătură. În sfârșit, lumea corpurilor sau *Molk* este formată din sfere cerești și din elemente sublunare. Între lumea inteligibilă a ființelor constituite din lumină pură și lumea sensibilă, în pragul *Malakūt*-ului, există o lume intermediară, *'ālam al-mithal* sau *mundus imaginalis*, lume „imaginală" și nu imaginară. Această lume este starea subtilă a lumii sensibile. Recunoașterea ei ontologică este esențială pentru gândirea islamică. Ea justifică armonizarea sufismului și a șiismului în unele filosofii de mai târziu; ea constituie condiția transcendentală de posibilitate a tuturor povestirilor vizionare și simbolice; ea reglează problema delicată a învierii corpurilor în corpuri subtile; ea fundamentează hermeneutica ezoterică — *ta'wil* —, fiindcă permite readucerea datelor revelației coranice la adevărul lor literal. Dar, de asemenea, ea ne separă definitiv de această metafizică, pe noi care nu am angajat gândirea noastră într-o asemenea putere a imaginației și care ne-am hotărât pentru un alt fel de filosofare. La antipodul a ceea ce suntem, Sohravardī prezintă actul de a exista ca actul prin excelență oriental. Am fi oare noi, occidentalii, privați de lumină?

5. *Ezoterismul Dumnezeului trist*

În timp ce Iranul vede născându-se filosofia luminii *Shaykh al-Ishrāq*-ului, Andaluzia dă naștere unui gânditor prestigios, al cărui ezoterism nu este lipsit de legătură cu doctrina sohravardiană: Ibn Arabi (1165/560H–1241/638H). Am putea crede că averroismul nu a încremenit filosofia islamică occidentală și că acest fiu al lui Platon, *Ibn Aflatun*, a venit să regenereze; în sânul ei, obedienta aristotelică strictă. Ar însemna să comitem o eroare. În relatarea celor trei întâlniri cu Averroes, Ibn Arabi semnalează distanțarea sa teoretică, care din anul 1202 capătă o formă geografică: el părăsește Andaluzia pentru totdeauna și se stabilește în Orientul Apropiat.

Opera acestui *Doctor maximus* este gigantică: aproape opt sute de lucrări! Cele mai cunoscute trei lucrări sunt: *Kitab al-Fotūhat al-Makkīyat* (*Cartea revelațiilor spirituale de la Mecca*); *Kitab al-tadjalliyāt al-ilāhiyya* (*Cartea teofaniilor divine*); *Kitab fosūs al-hikam* (*Cartea nestematelor înțelepciunii*).

Când Averroes îl invită pe foarte tânărul Ibn Arabi să-l întâlnească pentru prima dată, el vrea să-l întrebe dacă Dumnezeul misticii este același cu Dumnezeul speculației. „Da și nu. Între da și nu, spiritele își iau zborul în afara materiei și capetele se detașează de corpul lor". Răspunsul confirmă compatibilitatea dintre filosofie și mistică. Totuși mistica introduce un plan ontologic superior, acela al lumii imaginale în care corpurile nu mai sunt materiale ci subtile, în care imaginile nu mai sunt alegorice ci cifrate. Intelectul nu poate aprehenda acest nivel de realitate; inima poate, ea care pulsează energia noastră spirituală, poate, de asemenea, și imaginația, nu aceea pasivă sau fantezistă pe care o cunoaște Occidentul, ci imaginația activă. Triada ontologică a lumii Inteligențelor, a lumii Imaginilor subtile și a lumii sensibile este eliminată. În paralel cu Sohravardī, se afirmă din nou filiația cu Avicenna. Conflictul care i-a opus un timp pe Ghazālī și Averroes este înlăturat.

Punctul de plecare al acestei ontologii imaginale este hadīth-ul „tezaurului ascuns". Ca Rūzbehān, Ibn Arabi se întreabă despre pasiunea lui Dumnezeu prin și pentru om, care provoacă în el o stare de iubire teofanică. Planul acesteia este mai complex. Ibn Arabi afirmă că esența divină este indisociabilă de toate Numele sale, căci ele sunt modurile divinității. Prezente în ea în chip original și latent, ele aspiră să se reveleze în ființe particulare. În această dorință, Dumnezeu suspină; și acest suspin de compasiune (*nafas rahmānī*) care ușurează tristețea sa de a rămâne

necunoscut exală în numeroase individualități care manifestă diferitele sale Nume. Fiecare ființă ascunde un efluviu al suflului compătimitor. Dumnezeu se descrie în această uniune teofanică a unui Nume divin și a unei forme sensibile. Primul este Seniorul Numelui (*Rabb*), al doilea, servitorul său (*Abd*). Ceea ce îl constituie pe Senior ca senior este secretul lui „tu" propriu (*sirr al robūbīya*); acestui tu îi este încredințat depozitul Numelui de care el trebuie să răspundă. Căci dacă omul nu poate să cunoască esența divină ca atare, el poate să-l cunoască pe Dumnezeu în proporție cu Numele care i se dezvăluie lui și prin el. Forma iubirii sale este forma însăși a credinței sale.

Nu există origine temporală a lumii, căci întreaga ființă divină este solidară cu toate existențele care, adorând-o, teofanizează infinita sa compasiune. Se observă deosebirea dintre fuziunea ardentă a lui Al-Hallaj: eu sunt Dumnezeu, eu sunt adevărul, *Anā al-Haqq*, și epifania lui Ibn Arabi, pentru care făptura este amorul seniorial care ar putea să spună pur și simplu: eu sunt o taină a lui Dumnezeu prin care El ia măsura capacității mele divine.

Creațiunea nu poate fi o creațiune *ex nihilo*, căci Dumnezeu creează universul imaginându-l. El îl scoate din virtualitățile infinite ale ființei sale, actualizându-le în planurile inteligibil, sensibil și, de asemenea, imaginal — acela în care „se corporalizează spiritele și se spiritualizează corpurile." Or, actul inițial al Creatorului care imaginează lumea intră în corespondență cu acela al creaturii care îl imaginează pe Dumnezeul său. Imaginația divină se împlinește în imaginațiile spirituale ale fiecărui credincios. Ibn Arabi numește această corespondență *himma*, adică puterea inimii, această ardoare în intenția care o învestește cu o existență proprie.

Această scurtă privire asupra gândirii lui Ibn Arabi ne permite să întrezărim motivele răspunsului său dat lui Averroes. Da, mistica se acordă cu speculația filosofică prin aceea că ea dezvoltă o metafizică și o ontologie; nu, ea nu este identică cu ea, prin aceea că ea cere un angajament propriu în imaginal. Forța lui Ibn Arabi constă în aceea că acest angajament nu este fondat numai pe convingerea intimă sau pe sinceritatea unui act de credință. Chiar dacă aceste condiții sunt cerute, ele nu sunt suficiente; experiența personală are o valoare fondatoare, deoarece meditația singulară privitoare la Dumnezeu actualizează o teofanie printre altele. Intimitatea sparge aici limitele privatului pentru a atinge dimensiunile metafizice ale secretului seniorial.

6. De la raționalitatea fenomenelor la convergența gândurilor

Secolul al XIV-lea cunoaște apariția unui gânditor de excepție, al cărui raționalism este atât de categoric încât ne putem întreba dacă el nu ne duce din nou la vechiul conflict dintre rațiune și inimă. Totuși, poziția lui Ibn Khaldūn (1332/782H–1406/808H) este fără precedent. El refuză orice speculație teologică și dorește să întemeieze o știință a experienței umane. Numai raționalitatea faptelor poate face loc unui discurs teoretic — științific prin proiectul său, filosofic în principiul său. El definește în acești termeni istoria lui universală: „Această carte face accesibile toate lecțiile, atât de diferite, de însușire a înțelepciunii. El atribuie evenimentelor politice cauzele și originile lor și formează o culegere filosofică în același timp în care formează și un repertoriu istoric". O asemenea renaștere raționalistă ar putea să pară ca fiind afiliată, într-un fel sau în altul, filosofiei lui Averroes. De fapt, nu e deloc așa și vom încerca să arătăm de ce.

Opera magistrală este constituită de *Al-Muqaddimah* (*Prolegomenele*), care ne introduc în istoria universală: *Kitāb al-'Ibar* (*Cartea exemplelor*); o autobiografie: *Al Tārīf* (*Călătoria din Occident în Orient*); un tratat: *Shifā al-Sā'il (Vindecarea cercetătorului)*.

Începând cu secolul al XIX-lea, Occidentul l-a descoperit și recunoscut pe Ibn Khaldūn ca pe un precursor remarcabil al marilor filosofii ale istoriei. Totuși, acest succes pornește de la o eroare. Este nelegitim să separăm, așa cum s-a făcut prea adeseori, *Al-Muqaddimah* de *Kitāb al-'Ibar*. *Prolegomenele* nu sunt autonome; ele constituie cartea I a lui *Ibar*. A nu ține seama de această continuitate înseamnă a nu ține seama de tradiția în care se înscrie această operă, aceea a *Tārīkh*-ului, cunoaștere specific islamică depre care nu putem spune că este istorie în sensul în care o înțelegem noi. Originalitatea lui Ibn Khaldūn rezidă mai puțin în obiectul său de gândire, așa cum s-a crezut în mod greșit, cât în legislația acestui obiect.

'Ilm at tārīkh reperează, clasează, listează fiecare informație privitoare la oameni, dar nu o orientează. Ea furnizează o vedere completă a evenimentelor sociale, politice, religioase, fără ca vreun sistem logic sau ontologic să permită interpretarea acestui ansamblu de fapte datate și autentificate. Ibn Khaldūn remediază acest defect, degajând principiile transcendentale ale experienței umane. Temporalitatea părăsește planul cronologic pentru a deveni cauzală. *Kitāb al-'Ibar* se încadrează perfect

în tradiție prin perspectiva sa totalizantă, dar ea o reînnoiește prin aceea că furnizează un aparat de lectură care explică în loc să clasifice. Acesta este definit în *Muqaddimah*.

Punctul de plecare este antropologic. Ibn Khaldūn analizează natura legăturii care îl leagă pe om de umrān, adică de civilizație. Două reguli prezidează această sociologie născândă: trimiterea accidentalului la esențial; absența contradicției în relațiile dintre fapte, ca un complement la autentificarea lor. Trebuie apreciată veracitatea unei informații raportând-o la ordinea care face posibilă existența umană, adică la *umrān*. De îndată ce acest lucru a fost stabilit, celelalte cărți care aparțin lui *Ibar* vor putea să refacă legătura cu materia expunerilor tradiționale. Prin structura sa internă, opera lui Ibn Khaldūn nu numai că raționalizează fapte, dar gândește, chiar construiește obiectul său înainte de a-l aprehenda. Ea pleacă de la ideea că o forță socială de coeziune permite unui trib să construiască un stat. Această forță, *Asabiya*, este, prin natura sa, dialectică, fiindcă rezultă din două elemente antagoniste: egalitarismul tribal și puterea șefului. Pentru a-și mări puterea, șeful tribului slăbește structurile comunitare care au susținut puterea sa. Făcând acest lucru, el permite realizarea unui stat. Astfel, *Asabiya* produce prin mișcarea dialectică a propriei sale distrugeri o putere de stat.

Asabiya nu poate exista în practică decât în *'umrān badawī*, adică numai în modul de viață al populațiilor rurale sau în beduinitate. *'Umrān hararī* reprezintă modul de viață urban, adică gradul cel mai înalt de dezvoltare culturală, politică, socială a unui popor. Totuși, această stare este dialectică, deoarece luxul civilizației poartă semnul propriului său declin. „Națiunea începe să retrogradeze, să se corupă și să cadă în decrepitudine". Întoarcerea la *'umrān badawī* este inevitabilă. Nu este vorba de un regres la o stare de incultură, ci de o revitalizare și o epurare a moravurilor. Această asanare permite continuarea. *'Umrān badawī* aduce un sânge nou; *'umrān hararī* favorizează progresul culturii. Mișcarea lor dialectică luminează ciclul devenirii istorice a omenirii. El merge de la barbaric la civilizație urbană, iar apoi coboară în decadență pentru a renaște mai bine. Fiecare fapt uman se înrădăcinează aici într-o cauzalitate evolutivă.

Această raționalizare antropologică ar putea îngădui presupunerea că există o filiație între Ibn Khaldūn și raționalismul andaluz. În acest caz, cum să înțelegem injoncțiunile violente îndreptate împotriva filosofiei și metafizicii? Pretenția lor de a depăși sensibilul este frauduloasă. Cunoașterea esenței aparține divinului, „raționamentul este incapabil de

a ne face să o cunoaștem". Unii au văzut adesea o contradicție cu puterea, de altfel recunoscută, a inteligenței și a spiritului. Ea nu este, totuși, decât distincția dintre o știință fenomenală și o știință numenală. Prima este posibilă cu condiția ca ea să gândească condițiile de existență ale obiectului pe care și-l dă; a doua nu poate fi înțeleasă în limitele spiritului omenesc. „Dacă un fapt religios nu trebuie să fie posibil pentru a fi adevărat, un fapt istoric trebuie să fie conform cu natura lucrurilor pentru a fi considerat ca veridic." De o parte, o știință umană, de cealaltă, credința. Înțelegem temeiurile „critice" ale opoziției față de Averroes și izolarea lui Ibn Khaldūn în gândirea islamică.

Contemporanii săi iranieni sunt la antipozii acestui raționalism. Ei înaintează pe calea ezoterismului și, prin diferite ocoluri, favorizează o convergență a sufismului cu șiismul. Semnanī (1261/659H–1336/736H), de exemplu, stabilește o fiziologie spirituală care face să intre în corespondență cele șapte organe subtile ale omului (corpul, sufletul, inima, supraconștiința, spiritul, misterul, centrul divin) cu cei șapte profeți (Adam, Noe, Avraam, Moise, David, Iisus, Mahomed) și cu cele șapte culori care desemnează starea spirituală a misticului (cenușiu, albastru, roșu, alb, galben, negru, verde)*. Această corespondență care călăuzește meditația lasă în mod aluziv un loc unui al optulea profet, desemnat încă sub numele de Gabriel, care nu poate să nu evoce pe al XII-lea Imam, prezent dar invizibil, al șiismului duodeciman.

Haydar Amoli (1320/720H–1385/787H) lucrează la aceeași reconciliere. El arată în *Suma doctrinelor ezoterice și sursa luminilor*, *Jāmi'al-asrār wa manba'al anwār*, punctele de convergență între sufism și șiism, precum și felul în care *Tawhīd*-ul ezoteric al sufiților, care recunoaște ciclul profeției, trebuie să includă ciclul *Walāyat*-ului, al inițierii spirituale asigurate de imami.

Această voință își urmează cursul de-a lungul secolului al XV-lea, chiar dacă nu lasă să apară nici o figură dominantă. Cea mai reprezentativă este, poate, aceea a șiitului Sā'inoddīn Ispahānī (m. 1427/830H), care reia întrebarea pusă de Haydar Amoli: are profetologia un sens în afara imamologiei? Ea va fi actuală de-a lungul întregului secol al XVI-lea și al celui de al XVII-lea și decisivă la confluența diferitelor curente de gândire.

7. Renașterea safavidă

Secolele al XVI-lea și al XVII-lea sunt marcate de o profundă înnoire. Renașterea safavidă în Iran favorizează dezvoltarea literaturii și a artelor, inaugurează școli celebre și revigorează gândirea. Problemele drenate de vechile curente vor căpăta o putere de investigare pe care nu au avut-o niciodată. Reflecția centrată pe problema existenței încearcă să îndrume moștenirea metafizică pornind de la un fundament ontologic uimitor. Mollă Sădră Shīrazī este figura cea mai proeminentă a acestei renașteri. Mīr Dāmād, dascălul său, și Qāzī Sāid Qommī, ginerele și discipolul său, pentru a nu cita decât câteva nume dintre multe altele, postulează luări de poziție diferite care îmbogățesc cu atât mai mult ontologia.

Mīr Dāmād (m. 1631/1040H) împărtășește la Ispahan o învățătură fidelă liniei sohravardiene și avicenniene, iar, mai în amonte, neoplatonice. Îndeosebi expunerile sale despre extaz sunt legate de confidența extatică a lui Plotin, la începutul *Eneadei* a IV-a, 8. Una dintre axele determinante ale gândirii sale privește fundamentul ontologic al lui *mundus imaginalis*. El avansează ideea unei continuități ontologice de ansamblu, în care „materia imaginală" nu este deloc separată de celelalte moduri de a fi. Mollă Sădră Shīrazī va respinge această idee.

Qāsī Sa'īd Qommī (1639/1049H–1691/1103H) pune problema existenței pornind de la o perspectivă cu totul diferită. El arată, mai cu seamă în *Kalid e benesh* (*Cheia Paradisului*), cum omonimia existenței atrage după sine o echivocitate ontologică. Același termen nu se poate raporta la Principiul Existenței și la existente deoarece, prin definiție, principiul rămâne neadecvat. Fiecare nume este, așadar, departe de esența divină; în consecință, datorită acestui fapt este autentificată necesitatea teofaniilor.

Mollă Sădră Shīrazī (1571/979H–1640/1050H), al cărui renume ne permite să vorbim despre o școală din Shīraz, fiică a celei din Ispahan, răstoarnă toate punctele de vedere ontologice. Totuși, el se întoarce la surse și comentează *Shifā* a lui Avicenna, *Înțelepciunea orientală* a lui Sohravardī, *Cartea surselor*, *Al Osūl mina'l-kāfī* a magistrului șiit Kolayni și mai ales *Coranul*, în al său *Tafsīr*. Această răscolire a apelor vechi le redă viață: o ontologie originală se degajă din ele.

Mollă Sădră Shīrazī neagă ideea, scumpă lui Avicenna și Sohravardī, că o esență este ceea ce în mod imuabil nu are nici o implicație de existență. Existența nu ar adăuga nimic esenței. Or, Mollă Sădrā afirmă că esența nu precede existența și că intensitatea existenței sale este ceea ce face ca această esență să existe. Existența este un act care are loc pe

toate planurile ontologice: sensibil, imaginal, inteligibil. Astfel, o esență va putea să se atenueze sau să se intensifice ca urmare a capacității actului său de a fi. Această gradație ontologică dezminte perspectivele tradiționale și inaugurează o nouă antropologie. Mollă Sădră surprinde omul în momentul reluării ascensiunii sale din abisul inițial în care a căzut sufletul, adică în acel punct al existenței în care el trebuie să se înalțe sau să se scufunde. Omul nu este decât o ființă de tranziție, o existență în fază ascendentă în imensul elan al existenței de la anorganic până la uman. El apare în pragul lumii spirituale, *Malakūt*, în care el decide să pătrundă sau să nu pătrundă. Gradul de existență al unui om este rezultatul alegerii sale.

Mollă Sădră Shīrazī împrumută de la Sohravardī conceptul de „prezență". Existența, adică intensitatea actului de a fi, se definește în funcție de „prezență". Or, o ființă nu poate fi socotită prezentă sieși sau altcuiva decât dacă se separă de condițiile fenomenale legate de spațiu și de timp. Astfel, lumea noastră terestră este în mod iremediabil absentă. Gradul de prezență al unei ființe este totdeauna proporțional cu facultatea sa de a se desprinde de absență. Prezența constituie actul de a fi al unei ființe spirituale. A exista, în sens propriu, nu se înțelege decât într-un dincolo de moarte. Totuși, angajamentul în acest a exista adevărat nu este posibil pentru o ființă decât dacă spiritualitatea sa îi este revelată. Mollă Sădră extrage din șiism ideea unei preexistențe a spiritelor față de corpuri. Lumea noastră nu apare din neant; opțiunea, care ne aparține prin firea lucrurilor, și responsabilitatea existențială, care este a noastră, se îndepărtează pentru acest motiv de orice înrudire cu existențialismul.

Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să admitem că nu există ontologie a prezenței fără mărturie. Martorul (*shāhid*) este cel ce este în întregime prezent la acel ceva al cărui martor este. Imamul este martorul lui Dumnezeu, adică cel ce vede pe Dumnezeu, cel pe care Dumnezeu îl vede și, totodată, acela prin care Dumnezeu îi vede pe credincioșii săi. Prin el, Dumnezeu este prezent oamenilor și oamenii sunt prezenți lui Dumnezeu. A recunoaște și a cunoaște pe Imam înseamnă, așadar, a fi prezent la prezența Imamului ca martor al lui Dumnezeu. Profeția exoterică oprește în mod tragic mediația cu Dumnezeu, declarând că Mahomed este cel mai mare profet, *khātim al-ambiyā*, ultima legătură cu Dumnezeu. Ezoterismul șiit redă speranța și restaurează legătura, făcând ca Imamul să fie mai presus de profet. Ciclul său durează — pentru imamismul duodeciman — până la parusia celui de al XII-lea Imam, prezent dar invizibil.

Această metafizică testimonială atestă spiritualitatea sau prezența fervență a omului pe care Dumnezeu îl contemplă prin Imam. Ea nu este altceva decât elanul vertical spre Ființă care mobilizează toate ființele din fiecare plan ontologic. Prin aceasta omul își modelează existența. Aceasta înseamnă că el decide asupra corpului spiritual al învierii sale, tocmai acela pe care sufletul îl învăluie în temeiul comportamentului său. Astfel este rezolvată vechea problemă a învierii corpurilor. Dar acest concept de corp psihic nu se înțelege de la sine. Această antropologie subtilă se sprijină pe două postulate: acela al unui proces vertical constant de transformare, inerent existenței, și acela al unei ontologii imaginale. Mollă Sădră reia ideea unei materii subtile, spirituale, legate de imaginație. Aceasta nu este facultatea materială și pasivă pe care o cunoaștem. Ea este independentă de orice corp fizic — Mollă Sădră se opune lui Mîr Dămăd —, căci această autonomie este condiția activității sale. Imaginile subtile nu sunt imprimate în ea. Ea nu este un receptacol, ci o putere activă și creatoare care se exercită în perfecțiunea ei deplină de îndată ce sufletul este „scos din corp". Ontologia lui *mundus imaginalis* îl scutește pe om de dualitatea brutală a schemei „totul sau nimic", totul materie sau totul spirit. După Mollă Sădră, omul are trei nașteri, care ne amintesc de teoria celor trei oameni, a lui Plotin: prima este aceea a omului terestru care învie în lumea sensibilă; a doua este aceea a învierii sale în lumea intermediară a sufletului; a treia, aceea care îl conduce în lumea inteligențelor heruvimice, în universuri încă nepresimțite.

Moștenirea greacă, avicenniană, orientală și șiită este revendicată și reînnoită în același timp. Puterea ontologică a gândirii întemeiază o antropologie nouă și redefinește filosofia. Aceasta trebuie să fie știința ezoterică a *Coranului*. În comentariul său despre *Tratatul Imamului și al imamatului*, *Kitab al Hojjat*, al lui Kolayni, Mollă Sădră ne învață, de acord cu Sohravardî, că experiența mistică fără o formație filosofică duce la rătăcire și că o filosofie fără spiritualitate nu are rezonanță. „Ceea ce convine cel mai mult este ca pelerinul care tinde spre Dumnezeu (*al-sālik ila llah*) să unească ambele metode."

Fără nici o îndoială, gândirea islamică luminează într-o manieră neașteptată problema filosofiei. Acest zbor peste șapte secole ne dă o idee în această privință. Patria greacă a fost fecundă, ea care a dat naștere unei descendențe atât de bogate.

Conflictul director dintre speculație și mistică nu este decât contralovitura momentului crucial în care gândirea a ales o ontologie orientală. Filosofia nu este totuși abandonată, cu condiția să găsim în ea ceea ce ne permite să o depășim. Tocmai această depășire este ceea ce „orientează" gândirea islamică spre o metafizică a existenței care ne este străină. Ontologia imaginalului constituie o ruptură iremediabilă. Gândirea occidentală se structurează în dualitate, acolo unde gândirea islamică stabilește paliere ascensionale între materie și spirit. Această diferență radicală, care ne însoțește de când, împreună cu Averroes, am alungat îngerii, a contribuit la succesul gândirii noastre tehniciste, dar ne îngreunează accesul gradual la un alt orizont al existenței.

Nu există, totuși, altitudine a perspectivei care să nu revigoreze. Aceea care emană dintr-o astfel de divergență ne dezvăluie amploarea și limita fundamentelor noastre, descoperind, într-o lumină nouă, locul filosofiei noastre.

Bibliografie

Al-Ghazālī

Livre de l'amour, du désir ardent, de l'intimité et du parfait contentement, trad. fr. M.L. Siauve, Vrin.

Erreur et délivrance, trad. fr. F. Jabre, Librairie orientale, Beyrouth, 1969.

Averroes

Tahâfot al tahâfot, The incoherence of the incoherence, trad. și introd. de S. Van Den Berg, Oxford, 1952, 2 vol.

L'Accord de la philosophie et de la religion, Traité décisif, trad. și note L. Gauthier, Sindbad, 1988.

Haydar Amoli, *La Philosophie shî'ite*, intr. H. Corbin și O. Yahia, Bibliothèque iranienne, vol. 22, Teheran-Paris, Adrien Maisonneuve, 1974.

Ibn Arabi

L'Alchimie du bonheur parfait, trad. fr. S. Ruspoli, Paris, Berg International, 1981.

L'Arbre du monde, trad. fr. M. Gloton, Paris, Les deux océans, 1982.

Le Livre de l'arbre et des quatre oiseaux, trad. fr. Denis Gril, Paris, Les deux océans, 1984.

La Profession de foi, Paris, Sindbad.
Le Chant de l'ardent désir, Paris, Sindbad.
Les Soufis d'Andalousie, Paris, Sindbad.
Les Illuminations de La Mecque, Paris, Sindbad.
Le Dévoilement des effets du voyage, trad. fr. D. Gril, Paris, éd. de L'Éclat, 1994.

Ibn Khaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, trad. fr. V. Monteil, Sindbad, 1967.

Mollā Sadrā Shīrazī, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, trad. fr. H. Corbin, Bibliothèque iranienne, vol. 10, Teheran-Paris, Adrien Maisonneuve, 1964, reed. 1984.

Rūzbehān Baqlī Shīrazī, *Le Jasmin des Fidèles d'amour. Traité de soufisme en persan*, introd. și trad. fr. H. Corbin și M. Mo'in, Adrien Maisonneuve, 1958.

Sohravardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, trad. fr. H. Corbin, Teheran-Paris, Bibliothèque iranienne, Adrien Maisonneuve, 1977, 3 vol.

M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, 1984.

H. Corbin
Avicenne et le récit visionnaire, Berg International, 1979.
Histoire de la pensée islamique, Gallimard, 1986.
L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Présence, 1971, reed. 1984.
L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, 1958, reed. 1984.
En Islam iranien, Gallimard, 1972, 4 vol.
Encyclopédie de l'Islam, Maisonneuve et Larose.

L. Gauthier
Hayy ben Yaqzân, roman philosophique d'Ibn Tofail, text arab și trad. fr., Vrin, 1936, a 2-a ed.
La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, 1909.

C. Jambet, *La Logique des Orientaux*, Seuil, 1983.

Y. Lacoste, *Ibn Khaldûn, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Maspero, reed. 1981.

A. Martin, *Averroès: Grand commentaire de la métaphysique d'Aristote*, Les Belles Lettres, 1984.

L. Massignon, *La Passion d'Al Hallaj*, Gallimard, 1922, reed. 1975, 4 vol.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 1852, reed. 1925.

M. L. Siauve, *L'Amour de Dieu chez Ghazâlî*, Vrin, 1986.

PARTEA A TREIA

ELANURI PROMETEICE

PREZENTARE

de Jacqueline Russ

Prometeu, acest Titan, prieten al oamenilor, intervine în favoarea omenirii furând focul de la zei. Dacă el a cunoscut o agonie interminabilă, în acel vârf al Caucazului unde un vultur îi devora ficatul, care se refăcea mereu, asta nu înseamnă că el nu simbolizează elanul umanității și, în pofida suferințelor sale, dinamismul acesteia; el îi învață pe oameni ansamblul cunoștințelor care stau la baza civilizației.

Începând cu Renașterea, omenirea se plasează sub semnul lui Prometeu și pornește la cucerirea lumii și a forțelor ostile ale naturii. Dorința de transformare a lucrurilor o mână și omenirea, creatoare, acceptă toate provocările.

CAPITOLUL V

RENAȘTEREA

de Anne Baudart

„Da, Asclepius, omul este o mare minune."
Hermes Trismegistul în *Corpus Hermeticum*,
II, Asclepius, § 6.

Tradiție și creație

Analiza ne atrage în mod deosebit atenția asupra unei perioade a istoriei europene marcate de reluări, întoarceri și, câteodată, metamorfoze atât de brutale, care seamănă așa de tare cu rupturi aproape radicale, că te poți înșela. Lui Giovanni Pico della Mirandola îi face plăcere să citeze, de exemplu, *Corpus Hermeticum* al lui Hermes Trismegistul din secolele al II-lea și al III-lea d.Hr., fundament al hermetismului savant. Secolele care urmează Evului mediu cunosc o reconsiderare scrupuloasă a textelor vechi, grecești și latine, și promovează o cultură a „umanităților", a cărei esență o redă Rabelais într-o scrisoare celebră a lui Gargantua către fiul său, în capitolul VIII din *Pantagruel*. În același timp, ele descentrează cosmosul terestru, atribuindu-i omului, în mod treptat, responsabilitatea destinului său și asistă la dezvoltarea unor tehnici noi, ca imprimeria mai ales, prin anii 1450–1455. De altfel, categoria de subiect liber și responsabil apare în timpul Renașterii, pe un fond de tradiție și creație îmbinate.

Timpuri greu de circumscris, chiar din cauza ambiguităților pe care le poartă în sânul lor, dar a căror bogăție intelectuală, științifică, estetică, religioasă, economică este departe de a fi epuizată. Nu există, fără îndoială, o lectură univocă a acestei perioade, atât de proteiforme sunt obiectele și aspirațiile sale. În multe dintre aspectele sale, Renașterea indică tot atâtea refundamentări, câte creații.

1. Renașterea ca problemă

1.1. Religiosul și secularul

A circumscrie Renașterea prin producțiile sale intelectuale, mentale, artistice, politice, religioase, înseamnă a examina o perioadă a istoriei umane — a cărei datare exactă pune și astăzi probleme — și a pune în lumină un fenomen în curs de profundă și notorie înnoire. Conceptul de renaștere ne trimite, într-adevăr, la o nouă naștere, la o reînnoire, la un nou avânt de idei, de invenții, la o regenerare a sufletului și a ființei umane. *Renascibilitas* desemnează faptul de a renaște în toate sensurile cuvântului, inclusiv cel religios. Augustin nu ezită să asimileze *renascibilitas* și regenerarea prin botez, *regeneratio baptismalis* (Augustin, *Questiones Veteris et Novi Testamenti*, 115). „Dacă un om nu se naște din nou (*nisi quis renascatur*), el nu va putea vedea împărăția lui Dumnezeu", notează Sfântul Ioan (Evanghelia lui Ioan, 3,3). Opoziția cvasiconstantă dintre „tenebrele" (Evului mediu) și „lumina" (Antichității) care traversează perioada numită a Renașterii nu poate decât să acrediteze teza omului „născut din nou", a epocii regenerate de un proces creator cu totul unic. Aceasta înseamnă să spunem, din acest moment, că acest cuvânt, „renaștere", deține o dublă conotație profană și secular și se adapă la surse testamentare vechi și noi, la temelii patristice ca și la cultura păgână. Una dintre originalitățile conceptului ține fără îndoială de oscilația sa neîncetată între cele două registre, al religiosului și al secularului, amestecate sau separate în raport cu operele considerate.

1.2. „Omul este un mare miracol"

Renașterii, omul îi apare ca un nou fundament și un „centru al lumii". Opera lui Giovanni Pico della Mirandola o atestă în mod cu totul deosebit. Astfel, *Discursul despre demnitatea omului* (1486–1487) îi face omului ca individ un portret în care el apare ca propriul său artizan, putând alege între ceea ce este mai bine și ceea ce este mai rău. Această „ființă cerească" poate să se transforme într-o bestie sau într-un înger, după împrejurări, să opteze pentru carne sau pentru spirit, pentru rău sau pentru bine, pentru umbră sau pentru lumină. Sunt amestecate până la contopire accentele duble ale Greciei antice și ale Bibliei, fără a omite patristica.

O modernitate reală este prezentă în textul lui Pico della Mirandolla: i-a fost dat omului „de a avea ceea ce alege, de a fi ceea ce vrea". Responsabilitatea destinului său, afirmarea liberului arbitru, dezvoltarea „semințelor" și „germenilor" sădiți în el de Dumnezeu îi revin „cameleonului" uman. O sinteză a celor două moșteniri, elenică și biblică, o abordare dublă, profană și religioasă, animă *Discursul despre demnitatea omului*.

1.3. Renașterea sau renașterile?

Este necesar, în definitiv, să vorbim de un fenomen unic, pe care l-ar justifica majuscula din cuvântul renaștere, sau de o pluralitate succesivă ori simultană de renașteri? Nu e mai bine, oare, să nu avem încredere totdeauna în aceste „megaperioade", ale căror criterii trebuie trecute cu meticulozitate prin sita cercetării, a comparației, a criticii istorice? Timpul este o funcție a spațiului, în istorie ca și în fizică, și definiția unei perioade ca fază marcată *de o schimbare de direcție* implică, în mod sigur, atât o continuitate cât și o disociere. Renașterea este strâns legată de Evul mediu ca și de Antichitatea clasică. „Schimbări minore" pregătesc „marea înnoire", care culminează în timpul familiei Medici. Mai multe renașteri deschid calea Renașterii și îi transmit un suflet. Liniile de demarcație nu sunt în mod necesar linii de ruptură sau de despărțire precise și categorice, oricare ar fi atracția produsă, totdeauna, de gust și de facilitatea opozițiilor tranșante. Se pare că trebuie să pluralizăm conceptul de Renaștere pentru ca el să-și păstreze un sens operator.

1.4. Puncte de reper

1.4.1. Pe axul inițial al rețelei culturale a Renașterii se conturează o primă mișcare care pune față în față două individualități ale istoriei „monumentale": Petrarca, figură inaugurală, în multe privințe, a lui *Quattrocento*, și Montaigne, emblemă a unui umanism în declin și în plină mutație. Ele ne oferă spre citire și ascultare două voci care scandează, fiecare în felul său, un timp singular al reflecției, alimentate de încercările unei epoci care caută și își găsește puncte de reper, dar nu uită să scruteze, simultan, sufletul omului, în cutele sale cele mai intime.

În al doilea rând, într-o optică poate mai puțin declarat intimistă, exploatarea operei lui Erasmus dezvăluie cultura religioasă, filosofică,

literară, filologică, cu care renascentistul din Rotterdam își împodobește scrierile sale. Dialogul cu Luther nu este unul dintre aspectele cele mai puțin însemnate ale acestei investigații intenționat stăruitoare, pentru a ajuta la circumscrierea originalității aceluia care a fost „tatăl spiritual" al lui Rabelais și care merită, fără nici o îndoială, supranumele său de „prinț al umaniștilor".

1.4.2. Trebuie, de asemenea, să ținem seamă de raporturile câteodată dificile, dar totdeauna fecunde, dintre eul și lumea în plină transformare. Economia se metamorfozează treptat, capitalismul se instalează, preocuparea de mântuire îl obsedează pe omul puritan, o subiectivitate în căutarea unei autonomii mai mari răzbate la lumină. Spații-timpuri, necunoscute până atunci, se deschid percepției infinitului mare al universului, dorinței încă timide, dar indiscutabil prezente, de a-l stăpâni sau de a-l apropia cu ajutorul matematicii și al astronomiei. Științele naturii oferă un teren privilegiat de investigare în care se întrepătrund forțe mai mult sau mai puțin oculte și legi logice.

O concepție modernă despre stat, care atribuie politicii un alt rol — acela de a conduce *res publica* temporală —, se naște încetul cu încetul, o dată cu Machiavelli, La Boétie și Bodin. Arta cunoaște un avânt neegalat și plasează adesea omul în centrul producțiilor sale. Secolele al XV-lea și al XVI-lea transmit astfel posterității o efloreșcență de portrete și autoportrete. Imaginația artistică își dobândește titlurile sale de noblețe, judecata estetică modelează în mod gradual norme care își cuceresc libertatea în raport cu criteriul strict al imitării naturii. Autonomie, libertate, cucerire a sinelui, a lumii, a valorilor, gestiune riguroasă a muncii, se convertesc în prescripții morale, intelectuale, artistice, religioase, economice, în acest intermediu deosebit de complex și efervescent care este Renașterea.

2. Figuri ale umanismului

2.1. Petrarca

2.1.1. Umanismul între trecut și noutate

Petrarca (1304–1374) reprezintă una dintre figurile emblematice ale Renașterii italiene. El a conceput și a formulat, notează Panofsky

(*La Renaissance*..., p. 25), ideea fundamentală a unei reînnoiri sub influența modelelor clasice și a deosebit cu vigoare *historiae antiquae* și *historiae novae*. Responsabil, în felul său, de noțiunea de „timpuri obscure", care multă vreme va servi pentru desemnarea Evului mediu, lui îi place să împartă mișcarea istoriei în concordanță cu două modalități tranșante: „veche", care desemnează epoca anterioară convertirii împăratului Constantin, în 312, și modernă, aceea care urmează până în secolul al XIV-lea, caracterizându-se prin barbarie și întuneric.

Această diviziune va fi discutată un secol mai târziu, dar ea deschide o dezbatere importantă, inaugurată de Renașterea italiană, cu privire la statutul ce trebuie acordat Antichității greco-romane. Decadența Occidentului, pentru alți istorici ai secolului al XV-lea, ar începe cu devastarea Romei de către goți în 410 și ar dura până la începutul secolului al XV-lea. Machiavelli, pe de altă parte, în a sa *Istorie a Florenței*, plasează sfârșitul epocii „tenebrelor" în 1434, data venirii la conducerea Florenței a lui Cosimo cel Bătrân. Fără a multiplica numărul exemplelor, devine notorie, după Petrarca, încercarea de a situa în raport cu Antichitatea, de a relua legătura cu ea, de a se inspira din ea, de a o lua ca suport al creației. Exemplul lui Petrarca, în acest *Quattrocento* militând pentru o întoarcere la noblețea artei și literaturii antice, este de două ori reprezentativ, mai ales pentru tendința de a valoriza un trecut greco-latin unită cu aceea de a institui nou. Umanismul renăscând nu privește în mod steril înapoi, nu colecționează manuscrisele cu unica grijă a tezaurizării sau a erudiției livrești. El dorește, desigur, să resconstituie patrimoniul cultural al celor vechi, să imite natura după canoanele estetice și tehnice ale *mimesis*-ului antic, dar el nu-și interzice deloc o aprehensiune originală a valorilor lor. „Majestatea monumentală" a Seniorilor Antichității este salutată de Petrarca. Cicero și Varron sunt calificați de el ca „eroi ai limbii latine", iar împărații, gânditorii și poeții Romei de altă dată ca „divini". Dar, în același timp, vigurosul apărător al lui *latinitas* împotriva barbariei modernității instaurează un tip de sonet necunoscut celor vechi și vehicul al limbii „vulgare": toscana. Dar oare nu este italiana cea mai apropiată, prin structura sa lingvistică, prin rădăcinile sale culturale, de această *latinitas* atât de maltratată și aflată în declin, dacă nu chiar muribundă, de la Boethius încoace, epocă în care lumea latină a luat sfârșit, iar lumea barbară a început?

2.1.2. Viață contemplativă și viață activă

Gustul pronunțat al lui Petrarca pentru vestigiile Antichității nu îl abate totuși de la angajamente active în politica timpului său. Savantul știe să ofere serviciile și activitățile sale de consilier politicienilor dornici de a fi luminați. Istoria monumentală este utilizată în serviciul vieții prezente și se erijează în exemplu puternic pentru evitarea erorilor trecute și, dacă e posibil, pentru reînnoirea, recrearea viitorului. Întoarcerea spre trecut nu este aici de obediență arheologică, ci metodă sigură pentru orientarea mai adecvată la meandrele prezentului și construirea unei temporalități noi, deschise spre un viitor inedit. Umanistul Renașterii nu este fixat asupra unui model trecut, ci dorește să-i redea o actualitate și o posteritate neegalate până atunci. Creația se adapă la izvorul tradiției, conferindu-i o a doua existență ritmată de un alt timp, de alte exigențe, de alte descoperiri științifice sau tehnice, de alte aprehensiuni ale spațiului, de alte aspirații mentale, religioase, morale, politice, economice.

Petrarca încarnează, în opera sa diversificată la extrem și în viața sa, întâlnirea unor poli totodată complementari și disonanți. Atras de viața contemplativă, el nu renunță deloc la viața activă. Autor al lucrării *De vita solitaria*, în 1346, sau al celei intitulate *De otio religioso*, un an mai târziu, el se dedică elogiului singurătății, al lui *otium* (răgaz, liniște și recreație literară), dar nu refuză totuși pe *negotium* (angajamentul politic, diplomatic, afacerile principilor, ale papilor și ale oamenilor de stat). În această privință, mai bine spus și în această privință, el seamănă cu dascălul său spiritual, Augustin. În scrierile sale sau în urmele imprimate vieții publice se recunosc aceleași paradoxuri, pe măsura complexității abundente a personalităților ireductibile la o fațetă sau la un aspect, abstrase în mod fals dintr-un ansamblu.

2.1.3. Petrarca, părinte al umanismului

Dialogul filosofic *Secretum* (*Despre combaterea secretă a chinurilor*), scris în limba latină, în 1346–1347, în prima versiune, și desăvârșit în 1351–1353, face o descriere a sufletului omenesc aflat în conflict cu el însuși uimitor de vie, necufundată în nici o privință într-un trecut care nu ne-ar mai oferi, astăzi, nici un mesaj. Dualitatea omului îl inspiră sub dubla figură a lui Francisc–Augustin, înainte de convertire, și a lui Augustin, de data aceasta convertit. Amândoi exprimă cei doi versanți

ai sufletului lui Petrarca, versanți ce își răspund, se provoacă, se combat și se fecundează fără odihnă unul pe celălalt.

Este oare omul victima pasivă a unui destin care orchestrează cursul lucrurilor și îi dirijează insidios viața? Libertatea are vreo putere de expresie și de ripostă împotriva acestei predeterminări? De unde vine nefericirea? Din voința omului sau din necesitate? Cunoașterea propriei mizerii dă naștere „unei dorințe perfecte de a se ridica"? Putința urmează dorința imediat? Acestea sunt întrebările care îl frământă chiar din prima parte a dialogului. O descriere a contradicțiilor sufletului muritor este desfășurată în cadrul lui „Dorim, totodată, să urcăm și să rămânem jos, și, atrași în sensuri contrare, nu ajungem la nimic" (*Mon secret*, I, p. 51, Rivages). Un proces intentat limbajului, o critică a vorbăriei sterile a dialecticienilor ne duce la esențial: „De ce să îmbătrânim printre cuvinte, uitând de fondul lucrurilor?" (*ibid.*, I, p. 55). Neputința prea frecventă a elocinței, neajunsurile acestei „inepții vântoase" (II, p. 74) sunt sancționate cu severitate. Atâtea accente puse pe slăbiciunea și alienarea omului care suferă tragic din cauză că se crede puternic și autonom, când, de fapt, el nu este decât pulbere aruncată în grabă pe pământ înlănțuit de o mie de determinări, cea mai gravă fiind, desigur, persistenta iluzie a libertății!

„Pentru a nu ne lipsi nimic, trebuie să renunțăm la umanitatea noastră și să devenim Dumnezeu. Nu știi tu că dintre toate animalele omul are cele mai multe trebuințe?" afirmă Augustin (II, p. 88). Adevărata libertate presupune cunoașterea de sine, eliberarea de pasiuni și puterea efectivă a virtuții, singura care poate să scuture jugul soartei (II, p. 90). Numai virtutea ar putea să ofere perspectiva unei eliberări puternice și durabile victimei supuse unor forțe care ar face zadarnică orice veleitate de a le transcende sau de a le înlănțui. Stoicismul lui Petrarca?

Manual de îndemn la o viață fericită, reamintirea neîntreruptă „a scurtimii vieții" (III, p. 160). *Secretum* oferă o descriere a bolilor sufletului, pe care cei vechi le-au cunoscut deja în amănunțime. Nu putem pierde din vedere, de exemplu, observația cu privire la cele trei părți ale sufletului, statutul special al furiei, al poftei nestăpânite sau al rațiunii dominatoare a pasiunilor din a doua carte a lui *Secretum*, fidelă accentelor celor mai pure ale platonismului (II, p. 112); sau distincția devenită clasică, de la vechii greci încoace, dintre iubire și pudoare: prima dă brânci sufletului, îl îmboldește, este cel mai adesea nepăsătoare; a doua îl reține, ține frâul, este atentă la tot (III, p. 157). Nebunia dragostei constă în a uita de Dumnezeu, principiul a tot ce există. Platon a exprimat-o în limba sa și în concepția sa despre Absolut. Augustin neoplatonicul, pe

urma Părinților, în secolele IV–V, nu a ezitat să dea un chip creștin Binelui suveran al lui Platon și să-i dea cuvântul. Nu numai „primul istoric modern", sau „părintele umanismului" renăscând, Petrarca poate fi considerat și un „precursor al metodei experimentale" — prin încercările sale de plantare a arborilor —, dar de asemenea un călător în spațiul material și spiritual, un moralist, un eminent consilier politic. În munca sa de modelare a imaginii proprii în vederea posterității, el ar putea fi ridicat la rangul de „primul dintre oamenii moderni". Eruditul se învecinează cu „eroul polimorf", punct luminos al unei perioade de tranziție istorică pe care el, împreună cu alții, contribuie la a o deschide și la a o promova.

2.2. Montaigne (1533–1592): umanismul în criză și în mutație

2.2.1. Metamorfoze și turbulențe

Dacă timpul ar fi reprezentat în mod adecvat printr-o buclă, o figură circulară, aceea agreată de cei vechi, după imaginea cosmosului sferic, Montaigne ar ocupa un loc într-unul din acele puncte de contact invizibile, insondabile, unde începutul și sfârșitul coincid. Într-adevăr, nici om al Renașterii, aparținând totuși secvenței temporale datate și numite astfel, nici clasic, el ține de una din acele tranziții ale istoriei în care tulburările războaielor religioase (1562–1598) între „frații" creștini și totuși dușmani până la moarte provoacă neliniște. Masacrul din noaptea sfântului Bartolomeu (24 august 1572) are loc la un an după ce Montaigne a luat hotărârea de a se retrage la castelul lui de la Périgord pentru a scrie, la mai puțin de patruzeci de ani, opera care poate fi socotită o sinteză a propriei lui personalități.

De altfel, structurile mentale sunt zdruncinate de descoperirile cosmogoniei copernicane, care înlătura viziunea ptolemeică ancorată în spiritele oamenilor până în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Acest eveniment nu are, desigur, nici o influență asupra relativismului anumitor judecăți avansate de Montaigne. „Astfel, atunci când ne apare în față o doctrină nouă, avem o ocazie deosebită să fim rezervați și să considerăm că înainte ca ea să fi fost produsă, doctrina contrară se bucura de trecere; și, întrucât ea a fost răsturnată de aceasta, în viitor s-ar putea naște o a treia concepție care va înlătura la fel pe a doua" (*Essais*, II, 12, în *Oeuvres*

complètes, Seuil, p. 237). O luciditate pătrunzătoare și sănătoasă în privința evoluției ideilor științifice (concepția că un adevăr este în perpetuă mișcare, animă aceste cuvinte. Nici scepticism dezamăgit, nici scientism dezlănțuit; doar o perspectivă cumpătată a schimbărilor inerente descoperirilor, care nu se cuvine a fi reificate, fetișizate cu înverșunare, asupra cărora însă se cuvine să ne aplecăm, să medităm.

(Lumea nu este străină de eul care o percepe, iar acesta din urmă se modelează corespunzător cu lumea, așa cum aceasta se oferă privirii într-un chip nou)/ Mai mult, universul este „oglinda în care trebuie să privim pentru a ne cunoaște dintr-un unghi bun": adevărată „carte de școlar", cum o numește acest capitol de îndemn la o bună educație a copiilor (I, 26, p. 77). Nu este deloc vorba de a ne oglindi în propria noastră imagine, închisă în mod steril asupra ei înseși, ci de a o măsura cu forțele și expansiunile cosmice puse la îndemâna inteligențelor acestor secole „renăscânde", marcate de spargerea frontierelor spațiului, de inventarul unor noi forme de umanitate, de dezvoltarea tehnicilor — busolă, praf de pușcă, tipar, pentru a nu cita decât câteva.

„Ptolemeu a fost un personaj mare, el a stabilit marginile lumii noastre... iată că, în secolul nostru, o mărime infinită a pământului ferm, nu o insulă sau o regiune mărginită, ci o parte aproape egală în mărime cu aceea pe care noi o cunoșteam, a fost tocmai descoperită" (II, 12, p. 238). Descoperirile lui Cristofor Columb, Vasco da Gama, Magellan inaugurează o altă concepție despre spațiul geografic și răstoarnă vechile cartografii. „Lumea nouă a Indiilor occidentale", evocată de Montaigne, confruntată cu interpretarea cosmografică a celor vechi, devenită desuetă din multe puncte de vedere, îl face să admire și mai mult încă minunile spiritului omenesc. „Spiritul omului este un mare meșter al minunilor" (*ibid.*, p. 238).

(Totul se transformă, nimic nu este stabil, sau cel puțin nimic din ceea ce este temporal și spațial, din momentul în care spațiul cucerit într-un anumit timp ne lasă să întrezărim limita sa viitoare și depășirea lui virtuală.) „Toate lucrurile sunt în fluctuație, nuanță și variație perpetuă" (*Essais*, II, 12, p. 250). Omul nu este singurul „subiect uimitor de van, divers și nestatornic" (*Essais*, I, 1, p. 22). Lumea și cunoașterea căreia îi face loc nu scapă de aceste atribute. (În cele din urmă, nu se află nici o existență constantă, nici în ce privește ființa noastră, nici în aceea a obiectelor.) Și noi, și judecata noastră, și toate lucrurile muritoare curg și se rostogolesc fără încetare. Astfel că nu se poate stabili nimic sigur

de la unul la altul, atât cel care judecă cât și cel judecat fiind în continuă mutație și zdruncinare" (*Essais*, II, 12, p. 250).

Nici rațiunea, nici simțurile — acestea din urmă sunt totuși în mod evident „începutul și sfârșitul cunoașterii umane", dar nu dau naștere de cele mai multe ori „decât la nesiguranță și eroare" (II, 12, pp. 244 și 246) — nu ne pot asigura o cunoaștere definitivă, nesupusă rectificării. Lumea nu este, într-adevăr, „decât un leagăn permanent" (III, 2, p. 327), care cere, pentru a fi înțeles corect, o solidă suspendare a judecății, acea *epochē* dragă scepticilor Antichității. „Interiorul și exteriorul omului sunt pline de slăbiciune și de minciună" (II, 12, p. 248). El este obligat să stea mereu la pândă pentru a nu se lăsa în voia iluziei senzoriale sau imaginative, a prismei emoțiilor pasionale, care deformează atât de des, sau în voia unei credințe oarbe într-o rațiune considerată în mod greșit infailibilă de la sine.

2.2.2. Plăcerea loială de sine

De la greci, denunțarea *hybris*-ului — oricare ar fi forma lui — a fost înțelcasă ca un temei fără de care nimic nu poate fi stabilit, dirijat, apreciat. Legea măsurii juste în toate chestiunile stăpânește litera și spiritul *Eseurilor*. „Urăsc toate felurile de tiranie, și cea vorbită și cea făptuită" (III, 8, p. 376). Dacă acel „cunoaște-te pe tine însuți" poate fi apreciat ca fiind cuvântul cheie al înțelepciunii delfice, socratice sau montaigniene, eul nu este niciodată exaltat sau lăudat, în aceste concepții, asemenea tiranului care îl împinge pe Narcis la moarte prin lipsa de măsură a dragostei față de propriul său chip. El nu ne închide între ziduri, nu ne izolează ca o închisoare, ci ne eliberează. El este cel care instituie limita din care provine totul și la care revine totul.

„Este o perfecțiune absolută, parcă de natură divină, aceea de a te bucura în mod loial de ființa ta" (III, 13, p. 449). Astfel se încheie a treia parte a *Eseurilor*. Ea presupune că avem o măsură corectă a naturii noastre, că extravagantele au fost izgonite, că ambițiile absurde — a te lua drept ceea ce nu ești — nu mai bântuie orizontul gândirii, al vieții și al acțiunii. Ea presupune un travaliu deosebit al puterii de judecare pentru a deosebi adevărul de fals, a demasca iluzia, a nimici excesele inteligenței, ale inimii, ale dorinței. Ea răspunde, prin medierea cercului cvasiperfect, avizului inițial adresat cititorului, cu ocazia primei ediții a cărții din 1580. „Vreau să fiu văzut prin această carte în felul meu simplu, firesc și obișnuit, fără zel și artificiu: căci pe mine mă zugrăvesc. Eu însumi sunt materia cărții mele". Capitolul ultim subliniază cu plăcere că „viețile

cele mai frumoase sunt acelea care se aliniază după modelul comun și uman, în ordine, dar fără miracol și fără extravaganță" (III, 13), și care este ecoul unei predilecții repetate pentru „naturile temperate și de mijloc" (I, 30, p. 96).

Defectele se învecinează la fiecare om, în chip firesc, cu calitățile, trăsăturile izbitoare stau alături de cele mai puțin vizibile, ceea ce este manifest nu alungă ceea ce este latent. Detaliile au importanța lor, descrierile simple se îmbină cu povestirile mai complexe, știința erudită nu neglijează maxima care exprimă o înțelepciune elementară și dă celei dintâi mai multă putere de influență. Autobiografia nu disprețuiește învățămintele lumii, ale călătoriilor, ale celorlalți oameni întâlniți, transmise prin povestire directă sau prin observație ori, de asemenea, prin relații imediate. Infinita varietate a moravurilor, a obiceiurilor, a judecăților, sedentarul și voiajorul, omul refugiat în „librăria" sa și cel al peregrinării prin Europa îl fascinează pe Montaigne.

Eul este centrul peren și, totodată, fluctuant al fracțiunii de viață atribuită omului. De ce să-l disprețuim, să fugim de el, să-l denigrăm sau chiar să-l disecăm în mod arbitrar, când el este „esența" inalienabilă a existenței (II, 6, p. 160) și nu un accident reductibil la biologic sau psihologic sau, încă, la circumstanțele și „gesturile" existenței empirice? Lecția lui Socrate, încă vie, este captată, scotocită la infinit de un scalpel mesager al universalului, nicidecum al particularității trecătoare și evanescente. Subiectivitatea pusă în lumină de *Eseuri* se referă la condiția umană (III, 2) și nu doar la cutare sau cutare individ. A privi înăuntrul tău înseamnă a privi înăuntrul fiecărui om. „Eu îmi repliez vederea spre interior, o plantez, o fixez acolo. Fiecare privește înaintea sa; eu privesc înăuntrul meu: eu nu am de-a face decât cu mine... eu mă răsucesc în mine însumi" (II, 17, p. 272).

2.2.3. Eul, lumea și celălalt

Eul este „singura carte din lume în felul ei" (II, 8, p. 162), iar cărțile, opusul eului care se caută pe sine. „Dacă studiez, eu nu caut în studiu decât știința care tratează despre cunoașterea de sine însuși și care mă învață să mor și să trăiesc cum se cuvine." (II, 10, p. 171). Turbulența eului nu are ca pereche decât turbulența lumii. Spionându-se fără încetare, scrutând slăbiciunea care îl structurează, Montaigne nu constată decât „mii de agitații indiscrete și întâmplătoare (la el)" (II, 12, p. 235).

Nimic nu este stabil vreodată în acest domeniu, nici boala, nici sănătatea, nici pasiunea, nici absența pasiunii. „Fibrele au punctul lor fierbine și punctul lor rece; de la efectele unei pasiuni ardente, cădem la efectele unei pasiuni reci" (II, 12, p. 237).

Care este adevărul despre lume? Care este adevărul despre eu? Interiorul și exteriorul sunt schimbătoare și curg ca fluviul heraclitean. Aceasta este soarta exteriorului și soarta interiorului. „Ce adevăr este acela pe care îl mărginesc acești munți, care este minciună în lumea de dincolo de ei?" (II, 12, p. 41) Schimbarea și diversitatea sunt peste tot.

Departe de a fi indiferent față de secolul său, față de societatea în care evoluează, față de sarcinile de primar al orașului Bordeaux, funcție pe care o ocupă din 1581, el atrage atenția împotriva unei identificări prea mari cu jocurile sociale, generatoare, în pofida lor, ale unui „eu superficial" care ocultează sau deteriorează „eul profund", singurul care îl interesează. Lecția stoică este încă actuală, neatinsă: „Trebuie să ne jucăm rolul cum se cuvine, dar ca pe rolul unui personaj de împrumut. Nu trebuie să facem o esență din mască și din aparență, nici ceva propriu din ceea ce este străin" (III, 10, p. 407). El reflectează asupra vieții sale publice și a obligațiilor pe care ea i le impune, dar se felicită pentru a fi știut să păstreze, mereu, distanța cerută între a fi și a părea. „Am putut să mă amestec în treburile publice fără a mă despărți de mine nici cât o unghie, și să mă dau altuia fără a mă lua mie însumi" (III, 10, p. 406).

Esențialul nu constă în a „ști să fii al tău" (I, 39, p. 112)? Libertatea, atât de dragă lui Montaigne, nu a fost știrbită, nimicită de funcțiile lui sociale. Datorită acestora ea a sporit, fără îndoială, a deprins arta „guvernării de sine", inseparabilă de adevărata cunoaștere de sine (I, 39, p. 114). Prietenia, atât de vitală pentru scriitor, a contribuit și ea la această artă și la această știință. Moartea precoce, în 1563, la 33 de ani, a tânărului consilier în Parlamentul din Bordeaux, Étienne de La Boétie (1530–1563), l-a tulburat pentru totdeauna pe Montaigne. El nu ezită să-l numească „un om mare": „era cu adevărat un suflet bogat și care arăta un chip frumos în toate sensurile; un suflet de o calitate deosebită, care ar fi produs efecte remarcabile, dacă soarta ar fi vrut, căci a adăugat mult înzestrării sale firești, prin știință și studiu" (II, 17, p. 273). Capitolul 38 al primei cărți a *Eseurilor* conține unul dintre cele mai frumoase omagii închinate acestei valori exemplare, rare, câteodată unice, care este prietenia. După Platon, Aristotel a pregătit drumul în această

problemă. Montaigne a încredințat memoriilor pagini repetate de mii de ori și nicicând epuizate.

2.2.4. Montaigne, renascentist și modern

Elogiul prieteniei, al libertății, al moderației, dragostea pentru cărți, pentru cei vechi, denunțarea formelor moderne ale barbariei — torturi, războaie religioase —, un simț ascuțit pentru problemele pedagogice — caracteristic pentru spiritul Renașterii — îndemnul de întoarcere spre sine, străbat de la un capăt la altul *Eseurile*. Nimic nu trebuie să ne îndepărteze de esențial. Trebuie să cultivăm ceea ce ne duce la acesta și să fugim de ceea ce ne abate de la el (I, 39, p. 112). Să privim moartea în față, să perfecționăm fără încetare exercițiul judecării, să nu considerăm nimic ca fiind definitiv câștigat, fără a-l supune examenului critic, să practicăm arta „conferinței", adică a discuției, a conversației, care nu ne pune la adăpost de disensiuni, de confruntarea părerilor, de șocul contradicțiilor (III, 8, pp. 372–373), acestea sunt preceptele esențiale ale discipolului lui Socrate, care este Montaigne.

A filosofa înseamnă a învăța să mori, de la Phaidon încoace, dar înseamnă, de asemenea, a învăța să trăiești, știind că descompunerea începe prin atașamentul de suprafața lucrurilor sau a ființelor. Scrisul a fost pentru Montaigne un mijloc de a nu se lăsa dus odată cu pulberea a ceea ce este evanescent. Socrate nu a scris nimic. Alții au făcut acest lucru pentru el. Montaigne face parte dintre aceștia. Proiectul său de a se descrie era mai puțin „stupid" decât s-ar părea și Pascal o știa.

Montaigne aparține sfârșitului Renașterii, acestei lumi care se destramă pe mii de fronturi. El simbolizează totuși un umanism filosofic în care eul este luat ca centru, căci este singura citadelă invincibilă chiar dacă oferă de la sine chipuri polimorfe și contradictorii. În această perioadă de tranziție de la o ordine la alta, în care ordinea veche și ordinea nouă nu ajung încă să se demarce, el se menține într-o originalitate incontestabilă. În acest timp de haos cosmogonic, politic și religios, autorul *Eseurilor* a știut să pună în lumină încercările experienței sale personale, și prin intermediul lor, de asemenea, pe acelea ale timpului său și ale dezordinilor care îl răvășesc. El singur este o „epocă", o perioadă situată între două crize.

2.3. Erasmus (1469–1536): umanism și Reformă

2.3.1. Hermeneutica erasmiană

• *Enchiridion*. Umanismul lui Erasmus se adapă foarte puternic din acela al Renașterii italiene din *Quattrocento*. El se referă la modelul greco-latin, dar încarnează, de asemenea, umanismul creștin și evanghelic.

Începând cu *Enchiridion*-ul din 1503, se dezvoltă o teorie a interpretării textelor care nu poate lăsa indiferent pe cititorul și gânditorul de astăzi. Hrănit prin studiul Părinților și al celor vechi, al meditației lui Pseudo-Dionisie — tratatul *Despre Numele divine* —, al lui Augustin — *De Doctrina christiana* —, al lui Origene — *Principiile, Comentariul Epistolei către Romani* —, Erasmus ne incită, în mod clar, la descifrarea sensului ascuns al textelor. Ceea ce este manifest nu este, desigur, cel mai interesant, nici cel mai semnificativ aspect: ceea ce e latent spune mai mult celui care știe să-l interpreteze.

Fie că e vorba de scrierile lui Platon, ale neoplatonicilor, sau de *Biblie*, e convenabil totdeauna să mergem dincolo de carnea explicită a limbajului. Sfântul Pavel nu a „destupat surse ale alegoriilor", după Hristos? Să depășim „litera care ucide" (*Ep. către corintieni*, 3, 6) și să „scrutăm sensul ascuns al spiritului" care o animă, aceasta este menirea hermeneutului (*Pumnalul soldatului creștin*, p. 81). Erasmus a reținut mesajul paulinic din care face o metodă. Trebuie să vedem cu ajutorul unei oglinzi și prin enigmă (I, *Corintieni*, 13, 12) și să nu ne încredem lizibilității imediate a textului profan sau sacru. Sensul ar risca atunci să ne scape sau să fie mutilat, poate chiar distrus.

Merită să fie subliniată încă o dimensiune politică a operei erasmiene, a cărei sursă se află în corpusul paulinian. Fiecare trebuie să contribuie la interesul tuturor prin ceea ce a primit de la Dumnezeu și nu să păstreze, în mod steril și egoist, pentru sine (I, *Corintieni*, 12, 12–25 și 27). Prin botez — *sacramentum*, adică acest jurământ de credință față de Hristos și față de angajamentul luat — fiecare este membru al „republicii creștine" și trebuie să contribuie la progresul ei pe pământ. Socotindu-l pe Sfântul Pavel ca fiind cel mai mare purtător de cuvânt al creștinismului, Erasmus ne invită să-l avem mereu la noi, să-l răsfoim „cu o mână nocturnă și diurnă, să-l învățăm cuvânt cu cuvânt" (*Pumnalul*, p. 90), să ne pătrundem de el fără încetare. Interpretându-l corect, în conformitate cu spiritul care îl animă, nu se poate să nu survină o conversiune a inimii și a comportamentului cotidian.

• *Noul Testament: Exortația (Paraclesis).* În 1504, Erasmus găsește la Louvain un manuscris de Valla ce sugera anumite corecții care ar trebui aduse Vulgatei: *Adnotări la Noul Testament*. El le tipărește în anul următor și se inspiră din ele pentru a duce la bun sfârșit proiectul său personal de editare a textului grec al *Noului Testament* și de realizare a unei noi traduceri — într-o latină mai corectă — a Vulgatei. În 1516, lucrarea apare la Froben, în Basel. Ea este precedată de o *Paraclesis: Exortație* „la studiul foarte sfânt și foarte salutar al filosofiei creștine" (*Noul Testament*, *Exortație*, p. 466). Erasmus amintește în această lucrare gustul său pentru o limbă frumoasă, pentru elocvență, care convertește inimile în profunzime, le atrage, le transformă, pe scurt, face să simți și să trăiești, în chiar carnea ta, entuziasmul religios. El nu ezită să „sune din trompeta războinică". Cititorul trebuie să fie însuflețit și el, prin intermediul cărții sfinte și al comentariului ei, de focul divin care iradiază opera neotestamentară.

Exortația aduce un omagiu Sfântului Pavel, care a știut să dezvăluie adevărata dimensiune a înțelepciunii cristice: această înțelepciune extraordinară, care a transformat în nebunie înțelepciunea lumii (I, *Co.*, 19–20). În linie dreaptă cu *Elogiul nebuniei* (capitolul LXV), aceasta din urmă învață, dezvăluie, revelează Adevărul, tocmai acolo unde nu ne așteptăm. Numai ea are, în plus, o putere purificatoare, salvatoare. Ea radiază un sens pe care cei mai învățați nu îl înțeleg, inhibați cum sunt de știința lor greoaie, de opacitățile ei. *Elogiul*, publicat în 1511, și *Exortația*, în 1516, se întâlnesc în nenumărate puncte. Simplitatea spiritului și a mesajului cristic sunt, în ele, valorizate constant în defavoarea raționamentelor artificiale și sterile ale doctilor.

Singura care contează este manifestarea, trăită zilnic, a preceptelor propovăduite de creștinism. Cel care și le însușește în fiecare zi este un „mare doctor". Teologii nu posedă învățătura creștină. Argumentele lor încâlcite de multe ori îi îndepărtează de această învățătură și zăpăcesc sufletele mai simple. Erasmus nu se teme să fie taxat drept „simplu" sau „naiv". El revendică cea mai mare răspândire posibilă a unui mesaj care „nu este rezervat doar câtorva". „A fi savant nu este dat decât unui număr foarte restrâns de creștini, toți pot fi cucernici și, voi adăuga cu cutezanță: toți pot să fie teologi" (*ibid.*, pp. 454–455).

Oricare ar fi geniul lui Scottus, sfințenia lui Toma, Hristos rămâne „singurul doctor". El profesează o „renaștere" (*Ioan*, 3, 3) fără precedent, adică „restaurarea unei naturi create potrivit cu binele". Incontestabil, „cele mai mari lucrări" se rezumă într-un singur nume, exemplar printre

toate: *Noul Testament* (*ibid.*, p. 459)! Este de ajuns, adaugă Erasmus, să vrei pentru a putea să înțelegi Scriptura. Numai ea ne ajută să-L vedem pe Hristos, să venerăm „imaginea sa vie și însuflețitoare" (*ibid.*, p. 460). Celelalte opere nu vor dezvălui niciodată o asemenea esențialitate. În această privință, ele nu pot să apară decât ca lucrări minore.

• *Noul Testament: Adnotările. Adnotările* la *Noul Testament* comentează mesajul acestuia la fel ca *Parafrazele*. Erasmus pare a nu avea decât o singură grijă: să nu altereze textul Scripturii, să nu-l falsifice. Problema limbii se unește cu aceea a adevărului revelat. Nici o autoritate exterioară textului nu poate și nu trebuie să se interpună între ceea ce este scris și interpretarea sa (*Adnotări*, p. 483). Augustin, care are totuși darul profeției când explică Sfânta Scriptură, din cauză că nu cunoaște greaca, nu pătrunde, totdeauna, sensul autentic al acesteia (*ibid.*, p. 504).

Hermeneutica erasmiană se izbește mai întâi de problema limbii în factualitatea ei. Aceea a Apostolilor este considerată ca rudimentară. Exegeții greci — pentru care Demostene și Platon erau „ușor de înțeles și clari" — se chinuie cu ea. „De câte ori Origene deplânge la Pavel incorectitudinea vorbirii grecești!" (*ibid.*, p. 504). Vorbirea lui Hristos, „foarte răspândită și populară", amestecă siriana, caldeeana și, câteodată, greaca. Erasmus nu s-a expus acuzației, din partea unor teologi eminenți, de a fi susținut că Hristos folosea un limbaj corupt (*ibid.*, p. 506)! Pe căi diferite, *Adnotările* reflectează asupra limbii specifice Sfintei Scripturi: „text nu lipsit de tropologie" (*ibid.*, p. 507). Trebuie să descifrăm tropii, să îi stăpânim fără a-i evita, fără a-i travesti. Aceasta este problema care îi frământă pe hermeneuții textului biblic și la care Erasmus se raliază, luându-și, totuși, distanța cuvenită, când e cazul, de interpretările și traducerile lui Origene, Ieronim, Ioan Gură de Aur sau Augustin, pentru a nu menționa decât pe aceștia. Libertatea și originalitatea par adesea prezente în observațiile ce însoțesc editarea și traducerea *Noului Testament* din 1516, dar și grija acută de a nu se lăsa strivit de „cotiugele încărcate de interpretări" ale exegeților și teologilor (*ibid.*, p. 567).

• *Elogiul nebuniei: Nebunul este adeseori cel înțelept. Elogiul*, redactat în 1509, rămâne o piesă principală a unei hermeneutici care nu se teme să lovească, să țintească bine, să critice moravurile oamenilor „fără să atace pe nimeni nominal", potrivit cu însiși termenii scrisorii-dedicație adresate de Erasmus prietenului său apropiat, Thomas More. El caută, din amuzament, să instruiască, nu să sfâșie, să lumineze, nu să tulbure.

El se decide să dovedească că nebuni nu sunt totdeauna cei pe care îi socotim astfel. Pentru a face acest lucru, el se sprijină pe exemplaritatea figurilor istorice care, astăzi încă, suscită interogația și chiar indignarea. Creștinismul a arătat înțelepciunea eminentă a nebuniei cristice condamnate la moartea cea mai înjositoare, pe cruce. Erasmus a reținut, poate mai mult ca pe oricare altul, cuvântul Sfântului Pavel: „Căci scris este: «Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?... Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor și slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decât tăria lor»" (I *Epistola către corintieni*, 19–20 și 23). Dialectica paveliană animă, în diferite locuri, *Elogiul*, cât și scrierile mai direct și mai specific religioase.

În ceea ce o privește, filosofia, ajutată de politică și de tribunalele oligarhice iar apoi democratice ale epocii, chiar din zorii ei, l-a condamnat la moarte pe Socrate. Inițiativa lui s-a vădit a fi, potrivit cu opinia celor din jur, nerațională și periculoasă pentru cetatea Atenei și pentru întreaga Grecie. Nebunia socratică consta, într-adevăr, în erijarea la rang de principiu a suspendării critice a judecății pentru a stabili într-un chip mai temeinic ceea ce este adevărat. Datoria de a cunoaște lucrurile de pe pământ și din cer, cele ce se văd sau nu se văd, dar reclamă cercetare, analiză, privire metafizică, a fost, în 399 î.Hr., cenzurată, interzisă până la punctul de a fi proscrisă pentru totdeauna prin luarea hotărâtă a vieții. Poporul i-a crezut pe „înțelepții" — sofiștii — epocii și a votat mai întâi înăbușirea cuvântului public și apoi moartea. „Nebunul", cel care stinghерește, trebuie să tacă, după care să dispară.

La Erasmus, nerationalul — sau cel puțin ceea ce de obicei este socotit astfel — vorbește și se consacră chiar propriului său elogiu, își expune calitățile, darurile, avantajele. Lecția antică este reținută: *nebunul este adesea cel înțelept*, cel care știe că nu știe nimic, dar, totodată, contribuie la descoperirea adevărului; cel care nu se ia în serios, care nu se teme că va fi izgonit din societatea doctilor și a inchizitorilor. Ceea ce el anunță nu este nici primit, nici descifrat, din lașitate, frică sau lipsă de înțelepciune ori știință. Aceasta se va întâmpla mai târziu, la un ceas apreciat ca favorabil. Nebunul este adeseori profet. El are darul prestiinței, dar ceasul său nu a sunat încă pentru a trezi credința, a antrena adeziunea, a convinge spiritele de veracitatea spuselor sale. El sosește totdeauna prea devreme, după spusa lui Nietzsche din diatriba proferată de *Nebunul*

din *Știința Voioasă* (III, parag. 125): Mesajul de viață pe care îl aduce naște teama și cutremurarea. El destabilizează conștiințele, înspăimântă și inhibă spiritele.

Elogiul nebuniei este un nou discurs despre metodă? Printr-un joc subtil de inversiune a valorilor, el pune accentul pe ceea ce, adesea, lipsește în chip dureros din viața oamenilor. Omul nu este această „statuie de marmoră", teribil de anostă, pe care raționaliștii, apărători ai virtuții reci, au vrut să o sculpteze. El este făcut din carne, din dorințe, din numeroase nebunii pe care trebuie să le cultive, nu să le cenzureze. Nu orice nebunie este dăunătoare prin definiție (XXXVIII). Ar fi cheltuit oare Platon însuși atâta timp și grijă ca să studieze îndeaproape fenomenele de delir, de transă, de entuziasme diverse, care îi lovesc pe amanți, pe poeți, pe prezicători și pe profetese, dacă n-ar fi acordat și el o semnificație profundă smintelii aparente și imediate?

Nebunia este pretutindeni și nu servește la nimic să ne prefacem că nu o vedem sau să vrem s-o ascundem, s-o condamnăm la tăcere. Ea dejoacă interdicțiile, își bate joc de blesteme. Ea forțează toate ușile îndărătul cărora am vrea să o închidem. Prezentă la cei mai serioși, la cei mai bine văzuți din punct de vedere social, la oamenii puterii sau ai legii, ai bisericii sau ai statului, în formele de seducție cele mai diverse, în miezul jocului dintre sexe, mai remarcată la femeie, căci ea însăși este femeie (XVII), Nebunia trimite tuturor un mesaj. Ea are, în plus, o vocație de fericire universală. Și în această privință, Platon servește teza lui Erasmus. *Phaidros* arată în ce măsură patima amanților este cea mai fericită dintre toate (*Phaidros*, 245 b). „Căci acela care iubește cu impetuozitate nu mai trăiește în el însuși, ci în ceea ce iubește și cu cât mai mult se îndepărtează de sine pentru a trece în celălalt obiect, cu atât mai mult sporește bucuria sa... Cu cât mai mult este dragostea împlinită, cu atât mai mare și mai fericită este înstrăinarea" (*Elogiul nebuniei*, LXVII).

Nebunia are în mod sigur mai multe chipuri. Erasmus s-a legat în chip meticulos, în doar câteva zile, pentru a descrie multiplicitatea, diversitatea, ambiguitatea lor. El a știut să dea cuvântul celei care, în mod tradițional, a fost lipsită de el. El a știut să probeze că „adeseori, chiar și un nebun vorbește cu rost", după cum spune un proverb grec reluat într-un *Adagiu* (nr. 501). El ne oferă un text într-o limbă inedită și nedescifrată de cei mai mulți, dar dotat cu semnificație pentru acela care își face timp să se oprească asupra lui fără precipitare ori prevenținne.

2.3.2. Erasmus și Luther: problema liberului arbitru

„În ceea ce privește problema liberului arbitru,
ne alegem cu mai mulți spini
decât fructe, atunci când vrem să o discutăm"
(Erasmus, *Despre concordia bisericii*, 1533)

• *Luther (1483–1546): Libertatea creștinului* (1520). Solicitat de prinți și îndeosebi de regele Angliei, Henric al VIII-lea, Erasmus se vede constrâns încetul cu încetul să răspundă micului tratat al lui Luther, dedicat în 1520, în versiunea sa latină, papei: *Libertatea creștinului*. Această scriere urmează scrierii *Apel către nobilimea creștină a națiunii germane, privind reforma creștinătății* și celei *Despre captivitatea babiloniană a bisericii*. Aceste trei texte „reformatoare" preced cu câteva luni excomunicarea, la 3 ianuarie 1521, a călugărului augustinian german. În 25 mai, Luther este izgonit din Imperiu.

Libertatea creștinului, ultima din trilogia amintită, pornind de la o meditație asupra cuvântului paulinian (I, *Cor.* 9, 19; *Rom.* 8), avansează două propoziții: „Un creștin este stăpânul liber al tuturor lucrurilor și nu este supus nimănui/ Un creștin este un rob obligat în toate lucrurile și supus tuturor" (*Les Grands Écrits Réformateurs, La Liberté du Chrétien*, p. 206). Problema libertății și a robiei creștine se grefează — observă Luther — pe aceea a celor două naturi, corporală și spirituală: „Prin sufletul său (creștinul) merită să fie numit un om nou, spiritual, interior; prin carne și sânge, el merită să fie numit un om corporal, un om vechi, un om exterior" (*ibid.*, p. 206).

Tema lui *sola fides*, care trebuie să-l stăpânească pe „omul interior", este în întregime prezentă în scrierea din anul 1520. Credința ajunge creștinului, el nu are nevoie de nici o faptă pentru a o justifica (*ibid.*, pp. 212; 214; 221; 223; 231). Lecția din *Epistola către Romani* (3, 27–29) este reținută: legea credinței este cu mult deasupra legii faptelor. „Omul este justificat prin credință fără practicarea legii", afirmă Sfântul Pavel. În aceasta rezidă libertatea creștină, esența sa, specificul său: ea este creată prin credință, acest „inel nupțial" care îl leagă pe credincios de Hristos. „Sufletul este debarasat și eliberat de toate păcatele sale numai prin grația tezaurului său nupțial, adică prin credința sa; și primește de la Hristos, soțul său, darul de a fi veșnic drept" (*La Liberté du Chrétien*, p. 213). Credința inimii este de-ajuns. Adevăratul sacerdoțiu nu se exprimă în semne exterioare, ci rămâne invizibil: toți creștinii sunt regi

și preoți împreună cu Hristos (*ibid.*, pp. 216 și 217). Puterea temporală și exterioară a Bisericii este criticată (*ibid.*, p. 218 și 230). Omul interior nu are nevoie de ele.

A doua parte a tratatului lutherian examinează statutul omului exterior, prizonier al păcatului (I, *Cor.* 7, 22), tentat să se mântuiască și să se justifice prin „faptele" sale și nu prin credință. În aceasta rezidă cea mai mare „nebunie" (*ibid.*, p. 221). Nici o faptă, oricât ar fi ea de lăudabilă, săvârșită cu tot respectul față de bine, nu poate salva pe omul care o săvârșește, nici contribui la a-l face bun. Numai grația lui Dumnezeu, prin mijlocirea credinței, poate face acest lucru (*ibid.*, p. 225). Singurul scop al faptelor, așa cum ne învață Sfântul Pavel, pe care Luther se bazează constant, se rezumă la dragostea față de aproape, care izvorăște din credință. „Orice faptă care nu are ca scop de a servi pe altul și de a ne supune voinței lui (în măsura în care ea nu ne obligă să acționăm împotriva voinței divine) nu este o faptă bună și creștinească" (*ibid.*, p. 230). Mai mult, Luther denunță viguros criteriul interesului exclusiv care poate să păteze căutarea mântuirii individuale prin fapte. El nu încetează să amintească unicitatea și exclusiva esențialitate a credinței ajutate de caritate. Pe scurt, conchide el, creștinul nu trăiește în el însuși, ci în Hristos și în aproapele său, „în Hristos prin credința sa, în aproapele său prin caritate" (*ibid.*, p. 231).

• *Erasmus: Să nu sugrumăm liberul arbitru.* În 1524 apare, sub forma unei diatribe sau dezbateri, lucrarea *De libero arbitrio* a lui Erasmus. Moștenitor al unui șir lung și celebru de tratate pe această temă — acelea ale lui Augustin, Anselm, Valla, pentru a nu-i cita decât pe ei —, Erasmus răspunde presiunilor politice care se exercită asupra lui, dar nu vrea deloc să atâțe ostilitatea care domnește față de lutherieni și nici să-l combată pe Luther. El se prezintă mai curând ca un pacificator dornic să lămurească câteva puncte ale doctrinei, fără violență, dar servind adevărul.

Problema liberului arbitru îi apare lui Erasmus, ca și predecesorilor săi, ca una dintre cele mai dificile. Nici un tratat anterior nu l-a satisfăcut complet și nu îi pare că a rezolvat enigmele inerente acestei probleme. Sfânta Scriptură rămâne, în această privință, obscură și polisemică. Anumite texte tind să acrediteze teza afirmării necondiționate a liberului arbitru al omului. Altele tind să-l nege pur și simplu. Totul depinde, deci, de referentul pe care se bazează analiza, și hermeneutul Erasmus cunoaște mai bine ca oricine și printr-o practică îndelungată a traducerii dificultatea deseifrării *Bibliei*. El chiar ridică la rangul de axiomă metodologică o

limită: „să nu încercăm să pătrundem ceea ce este inaccesibil" (*De libero arbitrio*, p. 838). Prudența și măsura îl călăuzesc în această privință. „Mulțimea ignorantă" (p. 838) nu trebuie să fie în mod necesar informată despre dificultatea sau complexitatea anumitor probleme: ea nu are instrumentele trebuincioase pentru a le examina bine și nu s-ar alege decât cu îndoieli, slăbirea certitudinilor, ciorovăieli sterile și dăunătoare. Înseamnă, deci, că problema liberului arbitru este o chestiune doar pentru învățați, solicitându-i exclusiv pe teologi și exegeți?

Luther, partizan al citirii directe a Bibliei, proclamă inutilitatea interpretărilor exegetice. Erasmus, care în alte locuri putea să obiecteze împotriva caracterului greoi al interpretărilor, în legătură cu problema spinoasă a libertății și a legăturii ei cu grația, legitimează exegeza, adică medierile (pp. 840–841). Când Luther afirmă: „Tot ceea ce înfăptuim, înfăptuim nu prin liberul nostru arbitru, ci dintr-o pură necesitate", chiar dacă aserțiunea poate avea uneori valoare de adevăr, notează Erasmus, este convenabil să o răspândim în lume fără nici o precauție și fără nici o nuanță? Nu există riscul ca ca să aibă efecte periculoase?

Se cuvine să definim în mod clar și distinct noțiunea de liber arbitru: „acțiunea eficace a voinței umane care permite omului să se atașeze de ceea ce îl duce la mântuire veșnică sau de ceea ce îl abate de la ea" (p. 843). Erasmus se bazează aici pe *Ecleziasticul* (sau Înțelepciunea lui Sirah), capitolul XV: text care susține existența liberului arbitru atât la Adam, cât și la îngeri și la om. Adam a fost, de la început, dăruit cu o rațiune intactă și cu o voință capabilă să aleagă binele sau răul. Dar aceasta din urmă a fost coruptă de dragostea de soție, ea însăși sedusă de cuvintele șarpelui. Și prima greșeală — prețul libertății — a instituit păcatul originar, lovind omenirea cu pecetea sa tragică. Răul rezultă dintr-o voință pervertită în folosirea libertății sale și devenită, deodată, sclava păcatului comis. Numai răscumpărarea grației îl poate elibera de acest păcat. Dar, adaugă Erasmus, „grația, care desființează păcatul, slăbește această înclinație până la punctul la care el poate fi învins, dar nu poate fi extirpat".

Libertatea arbitrului, chiar afectată de păcat, este o forță care se menține în toată posteritatea lui Adam. Erasmus pune aici bazele unei reflecțiuni morale care va obseda gândirea modernă, leibniziană și kantiană, cu deosebire. Dacă libertatea a contractat „un împleticit care, înaintea grației, ne face să ne înclinăm mai mult spre rău decât spre bine, ea nu a fost totuși suprimată, lăsând la o parte faptul că enormitatea crimelor și obișnuința de a păcătui, transformate oarecum în natură, tulbură câteodată judecata spiritului, strivesc libertatea de alegere în așa

măsură că una pare stinsă, iar cealaltă suprimată" (p. 847). Autorul scrierii *Liberul Arbitru* reia tezele lui Pelagius, Scottus, Augustin și se consacră unui fel de tipologie a grației care face totdeauna caz de relațiile voinței cu această forță supranaturală, care o face să acționeze, să progreseze, dacă o lasă să opereze, și să regreseze dacă ea refuză să i se deschidă și să i se abandoneze.

A doua mișcare a tratatului recenzează pasaje ale Sfintei Scripturi — *Maleahi*, capitolul 1; *Exodul*, capitolul XI; *Epistola către Romani*, IX, 11–13 — sau din Origene — *Despre Principii*, 3, 1, 7, 161 — care tind să nege sau să suprime liberul arbitru.

Disuncția dintre cauzele principale și cauzele secundare, diferitele niveluri ale necesității — ipotetic sau categoric —, problema viitorilor contingenți, problema răului, a mântuirii, a predestinării se află în centrul reflecției erasmiene. Nici partizan al tezei libertății absolute, nici al necesității absolute, Erasmus caută „un echilibru de doctrină" (p. 856) care să salveze atât libertatea, cât și necesitatea. Cu cât devine mai matur, Augustin, ca urmare a polemicii sale cu Pelagius, remarcă Erasmus, este mai favorabil liberului arbitru. Dimpotrivă, Luther merge pe o cale inversă: el era, mai întâi, puțin favorabil, apoi îl suprimă total (p. 862). Înainte de Leibniz și după Platon din *Timaios*, Erasmus nu ezită să afirme: „totul este condus de Dumnezeu în cea mai bună manieră și nu poate să nu fie condus în cea mai bună manieră" (p. 866). Principiul a ceea ce este mai bun animă voința divină, legea ordinii și armoniei consacră distribuția cosmică. Păianjenul și elefantul au fiecare locul lor, rațiunea lor de a fi și frumusețea lor în planul general al lumii, creat de Dumnezeu. Totul își are necesitatea sa — inclusiv libertatea —, chiar dacă omului nu îi este totdeauna posibil sau ușor să-i afle rațiunea semnificativă.

Erasmus îi acuză pe „cei care au sugrumat liberul arbitru" (pp. 869 și 871). El îl atacă deschis pe Luther care l-a făcut, treptat, să dispară, pe Pelagius și pe Scottus, care i-au acordat prea mult. „În ceea ce mă privește, eu aprob doctrina celor ce acordă un rol minor liberului arbitru, un rol constant grației". El nu vrea să alimenteze nici Scila aroganței, nici Caribda disperării sau a pasivismului (p. 871). El face un bilanț final al motivelor care l-au împins să se aplece asupra problemei. Afirmarea libertății alegerii stă la baza judecății de imputabilitate. Necredincioșii sunt responsabili pentru că au refuzat concursul lor la lucrarea grației divine. Răul, în nici un caz, nu provine de la Dumnezeu. Mai mult, omul liber este, prin esență, stimulat de efort și incitat să nu se cufunde în

pasivitatea letargică. Dar, încă o dată, liberul arbitru fără grație nu are nici o eficacitate. *De libero arbitrio* este totodată un tratat despre grație.

• *Discuții și controverse*. La 31 decembrie 1525, replica lui Luther la *De libero arbitrio* nu întârzie. În tratatul *De servo arbitrio* (*Despre voința neliberă*), el urmărește, de la început, să respingă definiția erasmiană a liberului arbitru. Sofistică, înșelătoare, defectuoasă, imprecisă, restrictivă etc.: cuvintele curg de la sine pentru a arăta caracterul ei impropriu. Să zicem că omul are o voință, fie! Dar că el are una în lucrurile divine, e prea de tot! (*Tratatul libertății creștine*, în *Œuvres*, II, Labor et Fides, 1966, *Despre voința neliberă*, pp. 83–84). Cum putem îndrăzni să ne imaginăm o voință capabilă să facă ce-i place, neîngrădită de nici o lege, de nici o forță superioară? „Tu n-ai să spui că este liber un servitor care este supus ordinelor stăpânului său. Cu atât mai mult, cum am putea numi liber un om sau un înger, supuși atotputerniciei lui Dumnezeu (fără a vorbi de păcat și de moarte), până într-atât încât nu pot subzista prin propriile lor forțe?", întreabă Luther, pentru a pune mai bine în evidență contradicția inerentă tezei și limbajului erasmian.

Noțiunii de liber arbitru, Luther — bazându-se pe exemplul lui Augustin care îi servește aici ca model și ca referință patente — îi substituie pe aceea de *„arbitru variabil"* sau *„arbitru șovăitor"*. Nu trebuie să înșelăm inima omului cu cuvinte găunoase și purtătoare de iluzii grave. El îi concede lui Erasmus că „liberul arbitru", gândit ca șovăitor și variabil, poate fi înțeles ca „forța voinței umane". Forță destul de slabă, până la urmă!

Gândirea paveliană, poate sub unul dintre aspectele sale cele mai dure, triumfă. Omul „este o ființă făcută din carne vândută puterii păcatului" (*Epistola către Romani*, 7, 14–25). El face răul pe care nu vrea să-l facă și nu face binele pe care vrea să-l facă. Dovadă a puterii păcatului în el și a caracterului neliber, în mod tragic neliber, al *arbitrium*-ului său. Responsabil și captiv, conștient de vinovăția sa, creștinul știe că fără grația lui Dumnezeu el nu poate să fie izbăvit de rău. Singura sa alegere este să i se deschidă și să-și asume pe deplin statutul de păcătos care nu poate face nimic doar cu propriile sale forțe, mânjit prin greșeala originară datorată unei folosiri rele a libertății. Dualismul este în culmea sa, amestecând registrele platonic — Platon din *Phaidon*, de exemplu — și pavelian. Teologia lutherană ia în considerare — o, cât de mult! — sfâșierea ontologică dintre omul exterior și omul interior, făptură din carne menită păcatului și morții și ființă spirituală care, doar prin credință, ajutată de caritate, poate să regăsească unitatea cu Dumnezeu, dacă El voiește

acest lucru. Prestiința lui Dumnezeu și atotputernicia lui sunt, în ele însele, după teologul german, opuse incontestabil liberului nostru arbitru.

Erasmus, cu răbdare, metodic, punct cu punct, în 85 de alineate, după un obicei al timpului, reia nu fără fermitate și câteodată cu severitate alegațiile lui Luther în *Hyperaspistes: „Apărătorul"*, după *Psalmul* 17, 2, în versiunea Septantei, care aici este aplicat lui Dumnezeu. El apără credința și biserica catolică, chiar dacă totul, în aceasta din urmă, se știe, este departe de a-l satisface. El se bucură acum pe față că nu a aderat la pactul lutheranilor (*Hyperaspistes*, I, p. 874). El apără „lumina naturală" a filosofilor, care, fără grația lui Dumnezeu, au știut să ajungă la adevăr în multe chestiuni: nemurirea sufletului, binele moral, începutul și sfârșitul lumii, răsplata omului credincios, opusă celei a necredinciosului, datoria de a nu face o nedreptate, de a iubi binele pentru el însuși, de a fugi de imoralitate etc. „Ce infamie am comis, deci, dacă am spus că unele dintre învățăturile lor sunt în acord cu preceptele evanghelice?" (pp. 876–877) Ca filosof, Erasmus nu abdică în fața greutății și complexității extreme, uneori, a problemelor pur teologice. Rațiunea nu este negată sub pretextul păcatului originar. Ea este recunoscută în natura ei proprie și în excelența, în multe privințe, a folosirii ei. Rațiunea filosofilor a putut, de asemenea, de multe ori, să îndrume voința lor pe calea cea dreaptă. Unica ei limită privește mântuirea veșnică, pe care ea nu are rolul de a o conferi.

Într-o *Scrisoare către Thomas More* — din 30 martie 1527 —, Erasmus vădește o mare luciditate cu privire la influența acestui „incendiu care mocnește" și riscă „să răstoarne lumea": lutheranismul. El nu își face iluzii. Aroganța călugărilor și violența teologilor nu pot decât să atâțe procesul. „Cu ce arme să înlături pe cineva care nu recunoaște decât Sfânta Scriptură pe care el o interpretează după regula sa?", se întreabă prietenul lui Thomas More (p. 880). Patetică, această scrisoare arată clar situația dificilă în care se află Erasmus. „Cea mai mare parte a partizanilor lui Luther sunt convinși că eu sunt unicul obstacol care împiedică întreaga Germanie să îmbrățișeze Evanghelia!" Și „cealaltă tabără" — aceea a teologilor catolici — încearcă, prin toate mijloacele, „de a smulge cărțile mele din mâinile oamenilor". Erasmus este acuzat că a apărat aceeași cauză. El îi cere lui More să „simpatizeze" până la capăt cu un prieten persecutat de egalii săi și de dușmanii egalilor săi. El îi promite că va termina a doua parte a lui *Hyperaspistes*.

În 1527, apare al doilea text din „Apărătorul". Erasmus dezvoltă în această lucrare, cu seninătate, o viziune pozitivă și nicidecum „diabolică" a omului natural. „Luther nu cunoaște altă metodă pentru a amplifica

gloria Mântuitorului decât aceea de a face din om un Satan sau chiar mai nelegiuit decât Satan, și el nu-și dă seama că chiar ceea ce este bun în om este un dar al lui Hristos, a cărui bunătate este atât de mare că el nu refuză darurile sale nici celor nerecunoscători și nelegiuiți" (*Hyperaspistes* II, p. 895). „Germeni de virtute" sunt implantați în fondul fiecărui om și nu trebuie decât să-l recitim pe *Phaidros* al lui Platon (249c și în continuare) pentru a vedea că platonismul și creștinismul pot fi puse de acord în acest punct. Binele în om, prin anamneza platonică sau „ocazia" creștină, nu cere câteodată decât să se arate și să se desfășoare chiar acolo unde nimeni nu se aștepta.

Într-o optică analogă, Erasmus îi invocă pe peripateticieni. Oare nu au năzuit ei să arate că pasiunile, departe de a fi totdeauna niște boli, contribuie — sau pot contribui — la triumful binelui și se afirmă ca auxiliari folositori ai rațiunii, „stimulenți ai virtuții" (*ibid.*, p. 897)? Rațiunea însăși, în segmentul său superior, nu este și ea implantată în toți oamenii, chiar și în „cei mai depravați"? Universalismul erasmian se izbește de particularismul lutheran; privirea pozitivă îndreptată spre lucruri și oameni se izbește de privirea severă, stăpânită tot timpul de tendința de a face un proces naturii umane, simple, care ignoră grația. Principiul natural nu este deci pe atât de viciat pe cât susțin și cred unii. Înseamnă aceasta, atunci, „lipsă de moderație" (*ibid.*, p. 898) în multe privințe, care, după Erasmus, caracterizează cel mai mult pe Luther și care l-a atras la o „revoltă" dăunătoare tuturor? Voind să readucă „la puritatea lor moravurile decadente ale Bisericii", el a trezit în sânul ei ura dintre facțiuni, a alimentat ranchiunele, conflictele, certurile personale și dintre puteri. Și dacă a câștigat, se întreabă Erasmus, ce a dovedit?

2.3.3. Erasmus, „autor al secolului XXI" și prinț al umanismului

Planul lui Erasmus nu a fost înțeles totdeauna, dar el poate fi auzit încă astăzi, ca un mesaj de speranță și de încredere în inteligența omului, în capacitățile sale, în talentele sale naturale și culturale. Credința nu ne dispensează de știință, nici știința de credință, la fel cum gândirea nu ne scutește de acțiune. Ordinea naturii și a grației se întrepătrund până la contopire la un autor care nu a încetat, tot timpul vieții sale, de a profesa credința în Dumnezeu și credința în om. Profet cutezător al modernității, precum și moștenitor lucid al Antichității, Erasmus încarnează pe diferite fronturi un spirit de toleranță hotărât, tenace, care onorează, el singur, Renașterea. Îl înțelegem pe Malraux care a recunoscut în el pe „un autor

al secolului al XXI-lea", aducând astfel un omagiu unui spirit precursor, ireductibil la o epocă, prin nimic înfundat într-un trecut încheiat și îndepărtat, ci gata să renască astăzi și mâine.

3. Proze ale omului și ale lumii

3.1. Noi structuri religioase

Noi structuri religioase vin în locul Renașterii. Dialogul dintre Erasmus și Luther a contribuit mult la intensificarea dezbaterilor, la încurajarea aprofundărilor sau a repunerilor în discuție a doctrinei oficiale și la deschiderea unui câmp de investigație pe care cele două figuri menționate sunt departe de a-l fi epuizat sau circumscris. Începând cu domnia papei Paul al III-lea (1534–1549), într-adevăr, o voință vădită a Bisericii romane de a rezista pericolului de fărâmițare, de haos, de știrbire gravă a unității sale, se întruchipează cu o vizibilitate publică reală.

Compania lui Iisus este recunoscută în mod legitim în 1540, după promisiunile, făcute de Ignațiu de Loyola — împreună cu șapte dintre discipolii săi, la Montmartre, în 15 august 1534 —, de sărăcie, de castitate și de apostolat în Țara Sfântă sau, de nu, în altă parte. Supunere față de papă, totală punere la dispoziția persoanei sale și a decretelor sale, caracterizează Compania. Ignațiu, propus și ales general de ordinul său în 1541, se consacră organizării acestuia, ale cărei *Statute* le redactează. Aceasta nu-l împiedică de a redacta, de asemenea, și *Jurnalul spiritual* — un fel de autobiografie mistică —, precum și *Exerciții spirituale*, preocupat de a pune în practică credința creștină în lume. Spiritul Companiei arată, de la întemeierea sa, originalitatea ei în raport cu ordinele religioase existente. Ea nu se teme să se afirme „în secol", cerând însă o disciplină strictă și deosebit de riguroasă din punct de vedere spiritual și cultural de la membrii săi.

Dacă Paul al III-lea recunoaște statutul Companiei lui Iisus, el creează, de asemenea, Sfântul Oficiu, în 1542, și convoacă Conciliul ecumenic de la Trento, pe care Luther l-a revendicat de mai multe ori. Dizolvat de două ori, Conciliul durează douăzeci și opt de ani. Opera lui este, în mod evident, considerabilă. El clarifică doctrina, menține esențialitatea libertății în obținerea mântuirii, păstrează cele șapte taine, afirmă prezența reală în euharistie, hotărăște redactarea unui catehism, crearea seminariilor, obligă pe episcopi să locuiască în orașul subordonat autorității

lor și pe preoți să predice, afirmă opoziția preoților față de căsătorie și declară protestantismul eretic, având în vedere spiritul și litera catolice. Pozițiile sunt ferme, fără ambiguitate și nu fac nici o concesie Reformei. Cultul sfinților este confirmat și latina rămâne limba liturgică. Referința oficială și autentică a Scripturii își găsește încă punctul de ancorare în Vulgata Sfântului Ieronim.

Un an după terminarea Conciliului, Pius al IV-lea (1559–1565) publică primul *Index* al cărților și autorilor prohibiți. Erasmus figurează în el cu mențiunea *damnatus primae classis*. Dorința lui de a instaura un dialog fecund și pașnic cu reformatul Luther — la mai puțin de douăzeci și cinci de ani după moartea sa — a fost condamnată oficial. Visul umanist de a avea adevărate discuții teologice dincolo de orice amenințare de excomunicare este considerat ca deplasat și periculos pentru unitatea și armonia Bisericii romane. Erasmus apăra virtuțile evanghelice, Luther supunerea strictă față de cuvântul biblic. Nici unul nici altul nu au avut câștig de cauză în această epocă tulbure în care singura grijă a instanțelor ecleziastice conducătoare era restabilirea ordinii amenințate. Suntem obligați să constatăm înăsprirea pozițiilor care vor alimenta, în Europa secolului al XVI-lea, interminabilele războaie religioase. Ele se întind, cu momente mai mult sau mai puțin culminante, cu întreruperi și reluări, de la 1546 până la pacea din Westfalia, din 1648, cu alte cuvinte, până la sfârșitul războiului de treizeci de ani. Măceluri sângeroase au avut loc în Franța, în Spania, în Țările de Jos și în Anglia, pentru a nu cita decât aceste regiuni. Intoleranța s-a dezlănțuit și de o parte și de cealaltă, făcând să-și piardă rațiunea și măsura pe cei ce de fiecare dată se proclamau adepții lui Hristos. Toate acestea atestă, cel puțin, violarea preceptului carității, oricare ar fi credințele religioase ale grupurilor rivale. Cruzimea și barbaria pătează această perioadă a luminilor pe cale de a renaște, dar nu ascund totuși afirmarea unor ordine și mișcări religioase preocupate de renovarea Bisericii romane. Revolta protestantă a împins, în felul ei, clerul să-și revizuiască atitudinea și să denunțe lăcomia materialistă a oamenilor aflați în serviciul lumii și al intereselor ei, când de fapt ei trebuiau, în primul rând, să se consacre slujirii lui Dumnezeu.

Istoricii mentalităților subliniază cu plăcere revenirea la viață și reînnoirea, în această epocă de tulburări și de instabilitate, a pietății populare. Două reforme, cea protestantă și cea catolică, văd lumina în același timp, odată cu luarea la cunoștință a răului denunțat de Luther, de o parte, și de cealaltă, cu efortul de a răspunde setei religioase a credincioșilor. Predicarea pe scară largă, transmiterea rituală a mesajului

evanghelic cu ocazia slujbei duminicale, constituie unul dintre modurile de satisfacere a cererii. Lumea laică cunoaște încetul cu încetul un adevărat avânt. Ideea sacerdoțiului universal își află în aceasta o actualizare, atât pe latura catolică, cât și pe cea protestantă. O anumită democratizare a vieții religioase iese la lumină, ceea ce nu împiedică instanțele ierarhice de a-și îndeplini misiunea și de a distinge, poate, mai clar și mai riguros puterile lor.

Lefebvre d'Étaples (1450–1537), teolog, umanist, filolog, filosof și vicar general al episcopului din Meaux, cheltuiește, de exemplu, o parte din energia sa pentru a efectua reforma clerului și popularizarea Bibliei. Un timp, el este considerat prea aproape de ideile lui Luther și „cenaclul din Meaux" este dispersat, dar în 1526 Francisc I îi încredințează lui Lefebvre d'Étaples preceptoratul propriilor săi copii. În 1530, el traduce în franceză Biblia și operele lui Aristotel. Sorbona condamnă traducerea lui. El redactează, de asemenea, *Comentarii asupra epistolelor Sfântului Pavel* și *asupra celor patru Evanghelii*. Erudiția se amestecă, la el, cu dorința de a face accesibilă celor mulți, și nu numai elitei savante și erudite, moștenirea culturii religioase și filosofice. Omul de litere coabitează cu omul bisericii. El contribuie, de asemenea, la difuzarea moștenirii profane și religioase, atestând noi structuri mentale aflate în plină gestație în secolele al XV-lea și al XVI-lea.

3.2. Nașterea capitalismului

3.2.1. Muncă și etică protestantă

Luther, analizat dintr-un unghi mai economic, rămâne supus structurilor medievale de gândire în ceea ce privește comerțul și rolul banilor. Pătruns de teza aristotelică care condamnă schimbul comercial efectuat în scopuri lucrative și nu legitimează decât trocul, teologul german valorizează cu atât mai mult activitățile tradiționale de tip țărănesc sau meșteșugăresc. Calvin, dimpotrivă, extinde termenul de „vocație" la activitățile de negoț care, dintr-o dată, vor scăpa de disprețul cu care anticii și medievalii au avut mereu tendința să le privească.

În *Apel către nobilimea creștină a națiunii germane* (1520), Luther nu ezită să denunțe drept cauză a nenorocirii acestei națiuni traficul cu bani și să atace în mod sever camăta. „Diavolul a inventat acest comerț cu bani și, autorizându-l, Papa s-a făcut vinovat față de lumea întreagă...

Mai mult valorează, într-un oraș, o singură fundație care dispune de domenii ereditare cinstite sau de veniturile lor, decât o sută de fundații bazate pe comerțul cu bani" (*Les Grands Écrits Réformateurs*, pp. 194–195). Aristotel se baza pe natură pentru a condamna camăta, care ajută banii să crească de la sine, gen de câștig considerat „împotriva naturii", adică monstruos sau pervers. Luther se bazează pe Sfânta Scriptură, care interzice camăta sau o autorizează în anumite cazuri foarte precise și restrânse (*Deuteronomul*, 23, 19–20; *Leviticul*, 25, 35–37; *Exodul*, 22, 24). Calvin oferă o interpretare nouă a versetelor *Deuteronomului* (23, 19–20). Pentru cei săraci, camăta este o operație prohibită, dar pentru cei bogați, ea poate să fie o ocazie salutară de investiție, de fructificare a avutului lor și de îmbogățire legitimă pentru cel care acordă împrumutul. Se deosebesc, de asemenea, împrumutul de consum și împrumutul de antrepriză sau de producție, temelii esențiale ale unei teorii și ale unei practici economice.

Avântul capitalismului Renașterii, ale cărui roade se vor dezvolta cu amploare în perioada modernă, se înscrie totuși în litera și spiritul lutherane, interpretate după aceea în mod deliberat și aproape exclusiv într-un sens economic, desigur cu un suport etic și teologic. Noțiunea de *Beruf* — profesiune și vocație —, avansată de Luther în traducerea germană a *Bibliei* și mai ales în *Ecleziastic* (XI, 20–21), se silește să unească, pentru prima dată, *klēsis*-ul pavelian — apelul divin la mântuirea veșnică — și *diathēkē* — destinul sau munca corespunzătoare. Într-adevăr, Dumnezeu cheamă pe fiecare să muncească pentru a-și desfășura „talentele" cu care Creatorul l-a înzestrat. Înainte de Luther, Bibliile germane traduceau cuvântul „lucru", din versetele citate mai sus ale *Eclèziasticului*, prin *Werk* și *Arbeit*, când era vorba să redea sensul de *Beruf*, notează Max Weber în *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (Plon, 1969, p. 87; cf. trad. în limba română, Humanitas, 1993, pp. 59 și urm.).

Luther creează astfel un sens cu totul modern al noțiunii de *Beruf*, care deschide un câmp absolut nou reflecției privitoare la activitatea zilnică, la muncă, și legitimează altfel activitatea laborioasă. Munca-vocație devine piatra unghiulară a protestantismului capitalist. Ea are o valoare de sacralitate religioasă ancorată în profan și lumesc. Ea reprezintă chiar unicul mijloc de trai într-o manieră plăcută lui Dumnezeu. Asceza monastică, criticată energic de teologul german, se vede detronată de prescripția adresată fiecărui creștin de a se osteni în lume prin intermediul muncii profesionale, manifestare concretă a unei chemări a lui Dumnezeu

la adresa lui, care se transformă într-un ordin, într-un imperativ cum nu se poate mai categoric.

„Etica profesională în capitalismul ascetic" (Max Weber, *op. cit.*, capitolul 2) își are izvorul în opera conjugată a lui Luther și Calvin. Primul, mai conservator în politică decât al doilea, mai îndreptat spre structurile medievale ale societății și ale puterii, a pus, cu toate acestea, bazele unei mentalități economice și etice pe care Calvin (1509–1564) o instaurează în mod mai sistematic. *Instituția creștină*, a cărei ediție latină apare în 1536, la Basel — unde Calvin s-a refugiat după afacerea Placards, în 1534 —, la fel ca și ediția franceză considerabil adăugită din 1541, reprezintă un moment în istoria creștinismului reformat. Umanistul francez, care își datorează formația filosofiei, literelor clasice și dreptului, joacă la Geneva, începând cu anul 1541, un rol religios și politic indisociabil. Biserica este organizată aici în așa fel încât ea poate și trebuie, dacă este necesar, să influențeze guvernul, în caz că preceptele Evangheliei calviniste sunt puse în pericol. Geneva devine un fel de Oraș-Biserică, ale cărui puteri nu sunt chiar neînsemnate. Criticul Romei nu scapă totdeauna și, poate, nu fără să-și dea seama, capcanelor inerente teocrației pontificale! Originalitatea lui Calvin, în raport cu puterea catolică romană, rezidă, neîndoielnic, în întemeierea constrângerii nu pe tradiție, ci pe Evanghelia interpretată direct de rațiune.

Influența lui este indiscutabil mai mare în Elveția, Franța, Țările de Jos și Anglia. Dogma apreciată ca fiind, poate, cea mai caracteristică pentru doctrina calvinistă, se referă la predestinare. Această problemă traversează augustinismul în întregimea sa, cu mai multă sau mai puțină tărie și prezență, vădită la gânditorii și personajele active ale Renașterii. De la Augustin, într-adevăr, atât în *De praedestinatione sanctorum* (*Despre predestinarea sfinților*), redactată în 429, cam un an înaintea morții sale, ca și în *De correptione et gratia* (*Despre corecție și grație*), din 426, sau, mai înainte, în *De natura et gratia* (*Despre natură și grație*), din 415, problema mântuirii frământă spiritele filosofilor și teologilor. Ea devine deosebit de actuală o dată cu întemeietorii Reformei.

Spaima mântuirii îl îngrozește și îl paralizează pe creștin. Într-adevăr, nu există nici o certitudine pentru alesul Domnului, care este credinciosul. Nici un semn particular, care să-l asigure de soarta lui fericită sau funestă, nu se manifestă sau nu se recunoaște în mod tangibil. Munca devine astfel mediația necesară pentru a potoli angoasa ontologică și religioasă. El participă la opera divină, slujește gloria divină, face să rodească „talentele" individuale și colective. Societatea trebuie să fie constituită

într-un mod cât mai apropiat de planurile Creatorului, care l-a făcut pe om după chipul său și pe care l-a vrut, înainte de toate, animal *laborans*. „Iubirea de aproape — în slujba exclusivă a gloriei lui Dumnezeu, nu în aceea a creaturii — se exprimă (mai întâi) în înfăptuirea sarcinilor profesionale date de *lex naturae*; ea îmbracă astfel aspectul propriu obiectiv și impersonal al unui serviciu efectuat în interesul organizării raționale a universului social care ne înconjură" (Max Weber, *op. cit.*, pp. 128–129; trad. rom., p. 119). A organiza munca, a face ca întreprinderea să fie eficientă, a o dezvolta din ce în ce mai mult, fără a te bucura, în mod egoist și pentru interesul propriu, de roadele și de beneficiile activității tale, acestea sunt axele eticii profesionale calviniste. *Sola fides* nu-i ajunge teologului din Geneva. Sunt necesare realizări tangibile și înscrise în corpul profesional și economic al lumii laice pentru a constitui temelia cea mai sigură a lui *certitudo salutis*. Este necesară o *fides efficax*.

O întreagă etică religioasă, despuiată de hedonism, se elaborează: datoria fiecăruia este de a spori capitalul său. E vorba de realizarea de sine ca răspuns dat chemării personale a lui Dumnezeu. E vorba de mântuirea sa sau de condamnarea sa. Renașterea sădește germenii a ceea ce modernitatea Europei occidentale și a Americii nu va face decât să dezvolte, deviind puțin gândirea lui Calvin, adică îndepărtându-se puțin câte puțin de ancorajul religios care întemeiază doctrina lui (Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, III, „Protestantisme et capitalisme", PUF, 1991, p. 316).

Cu toate acestea, protagoniștii Reformei au contribuit la laicizarea sfințeniei, la deschiderea ei către lumea afacerilor și nu la izolarea ei în schituri și în mănăstiri. Din acest punct de vedere, o mentalitate nouă nu se putea instala decât încetul cu încetul, deplasând noțiunea de mântuire. Nu ne mântuim — admițând că omul ar putea, prin propriile sale forțe, să aibă cunoștințe cu privire la acest subiect — sau nu ne putem gândi la mântuirea noastră, consacrându-i-ne cu tot sufletul și cu cele mai bune intenții, decât în și printr-o muncă laborioasă rationalizată, o vocație profesională și o datorie care ne revine zilnic prin chiar starea noastră. Rationalizare, prevedere și calcul, separare a menajului de întreprindere, contabilitate rațională și organizare rațională a întreprinderii, sunt cuvintele cheie ale întreprinderii capitaliste, care se naște, chiar dacă lent, în zorii modernității, începând cu secolele al XV-lea și al XVI-lea. O justificare morală deplină este conferită de aici înainte activității lumești.

3.2.2. Afacerile și „negustorul"

„Tehnica afacerilor" ia ființă în timpul Renașterii italiene și instaurează o „veritabilă revoluție comercială". Contabilitatea în partidă dublă, care constă în a înscrie totdeauna, pentru a înregistra o operație, două scrieturi egale și de sens contrar — un credit și un debit —, reclamă un spirit de abstractizare pe care italienii știu să-l etaleze. Polița — care succede contractului de schimb, curent în Evul mediu —, mai rapidă și mai ușor de manipulat, moneda de hârtie — sub formă de cec —, prima de asigurare, diferențierea taxei de transport pe mare în funcție de valoarea mărfurilor transportate, datează tot din această epocă. Avântul băncilor publice și acela al societăților de afaceri este notoriu la Veneția, Florența, Bologna, Genova etc., dar și în Spania, la Barcelona.

Structuri vechi și rigide se înghesuie alături de *trusturi* ca cele ale familiilor Datini și Medici. Apariție a unui mediu cultural nou, care se constituie în afara universităților și mănăstirilor, și care dezvoltă o altă manieră de a percepe realul. Terenul este propice pentru ca o economie să-și schimbe puțin câte puțin structurile și organizarea. Italia, țară catolică prin excelență, vede mentalitatea ei modificându-se treptat, chiar înaintea influenței, în alte părți ale Europei, a Reformei protestante.

Se înțelege că anumite „tipuri" s-au putut evidenția începând cu avântul Renașterii italiene. „Negustorul" nu este unul din cele mai puțin însemnate dintre aceste „tipuri". Max Weber, în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ia în seamă *Libri della famiglia* (1433–1443) a lui Alberti. Fără a intra aici în dezbaterea deschisă de Weber privind filiația, stabilită sau nu, între B. Franklin — celebrul său „Amintește-ți că timpul înseamnă bani" — și Alberti, nu este mai puțin adevărat că el se sprijină pe unul dintre preceptele cu care se deschide tratatul gânditorului italian: „Acela care știe să nu piardă timpul său, știe, practic, să facă totul; oricine știe să umple timpul său, va avea tot ce va voi". Critica trândăviei este inaugurată fără nici o ambiguitate și la fel și etica muncii, prezentă la scară privată și publică.

Timpul este un bun prețios și irecuperabil. Se cuvine să știm să-l folosim în deplină cunoștință de cauză și, mai puțin de un secol după Alberti, Guicciardini ne îndeamnă, în ale sale *Ricordi*, să „capitalizăm timpul", să nu îl consumăm fără rost pentru ca să ne aducă un câștig mare. Mentalitatea capitalistă este incontestabil prezentă la Alberti. Banii sunt „ori rădăcina, ori momeala, ori hrana tuturor lucrurilor: ei sunt nervul tuturor profesiunilor", scandează *Libri della famiglia*. Plusvaloarea

(*soprapagato*) este legitimată ca o răsplată justă a efortului și a chinului negustorului. Metodei riguroase a afacerilor trebuie să-i corespundă, potrivit cu un joc normal de oglinzi, o economie familială strict reglată și în nici o privință lăsată în voia arbitrarului și a fanteziei.

Ordine, organizare, gestiune rațională a timpului și a banilor, termeni care sunt aici valorizați cu bună știință, într-o modernitate născândă și proteiformă. Tipologia negustorului din secolul al XV-lea, pe care opera lui Alberti ne permite să o conturăm, anticipează deja prin multe aspecte pe aceea a omului de afaceri puritan din secolul al XVIII-lea. Dar bogăția nu devine totuși un scop al acestuia. Ea se limitează la rolul de mijloc, ca o sursă de glorie, de autoritate sau renume. Motivele religioase sunt absente din valorizarea timpului și a banilor în scrierile lui Alberti. Exaltarea unei anumite mentalități capitaliste, oricât ar fi de prezentă în *Libri della famiglia*, se vădește în mod fundamental diferită de etica muncii, preconizată de Calvin și luthero-calvinismul ulterior. Preocuparea pentru mântuirea sufletului lipsește din această lucrare. Doar o înțelepciune temporală este apărată în ea, care nu caută să deschidă porțile lumii de dincolo sau să sondeze sensul ultim al soartei omului.

„A cumpăra, a vinde, a împrumuta, a recupera", rămân pentru Alberti operațiile esențiale ale comerțului și ale schimbului. Banul nu mai este demn de dispreț sau disprețuit. „Negustorul" deține o funcție nobilă, în opoziție cu ceea ce gândeau cei vechi. Astfel, el poate fi erijat într-un fel de om nou atent la timp, la concret, la profit, pe scurt, la tot ce este util. Cu el se instaurează un fel de reabilitare, de transfigurare a vieții terestre și temporale, după Alberti și câțiva dintre egalii lui în al XV-lea secol. Într-un registru mai religios, „negustorul" se consideră colaborator al operei și al gloriei divine, sau cel puțin speră la aceasta, dacă este fidel preceptelor eticii calviniste. Mai mult, el aparține, poate, poporului ales al „Bisericii invizibile" și practică un ascetism riguros, indiferent la desfătarea lumii și la profiturile materiale pe care nu le consumă, ci le reinvestește.

Două concepții despre negustor la un secol distanță? Una cufundată în imanența interesului cel mai profan, cealaltă, de trecere pe un pământ care poate, în virtutea decretului predestinării divine, să-l destineze mântuirii sau condamnării veșnice. Două figuri, notorii totuși, ale Renașterii, alături de acelea ale „curtezanului" și „literatului". Disciplinele umaniste, frumoasele și bunele litere, stau alături de conduitele de putere și activitățile de negoț, fără a omite preocupările mai metafizice referitoare la simțuri sau la scopul vieții omului, închinată muncii.

3.3. „De la lumea închisă la universul infinit"

3.3.1. Nicolaus Cusanus (1401–1464). Coincidența opuselor: finitul și infinitul

Renașterea este marcată de o curiozitate fără margini, o dorință de explorare a spațiilor reale și imaginare. Utopia stă cot la cot cu știința și una o îmbogățește, poate fără să-și dea seama, pe cealaltă și viceversa. Universul ptolemeic care așază pământul în centrul lumii, într-un punct fix, este puțin câte puțin pus în discuție de Nicolaus Cusanus, Copernic și Giordano Bruno. Datorăm, de asemenea, Renașterii traducerea în latină și, astfel, prezentarea într-o formă accesibilă a operei cosmologice a lui Ptolemeu.

Ceea ce se află dincolo de limită îl preocupă pe Nicolaus Cusanus, care în *Docta ignoranță* (1440) conferă atributul de infinitate exclusiv lui Dumnezeu, dar nu se poate decide, totuși, să închidă cosmosul într-un cadru marcat în mod absolut și definitiv. Finitul și infinitul nu se mai opun ca niște contrarii sau, mai rău, ca niște termeni contradictorii. Nicolaus Cusanus caută, într-adevăr, să promoveze „coincidența opuselor" (*coincidentia oppositorum*), principiu al cunoașterii „intelectuale" a lucrurilor, în timp ce principiul contradicției domnește exclusiv asupra cunoașterii „raționale". Ignoranța doctă este „ignoranța devenită știință, când tenebrele sunt lumină, când imposibilul apare ca necesar, când Dumnezeu se impune ca sfârșitul fără sfârșit, în care se sfârșesc toate lucrurile, sau când simplitatea absolută înglobează orice diversitate într-o perfectă unitate" (Pierre Magnard, *Du nom de Dieu selon Nicolas de Cues*, Institut catholique de Toulouse, iulie–septembrie 1988, LXXXIX, 3, p. 193).

Lumea nu mai este închisă între un centru material și o circumferință, ea pierde caracterul său de completitudine perfect închisă în ea însăși, ea nu este nici finită nici infinită. Dumnezeu este simultan centru, circumferință, conexiune a tot ce există. El este „universala cuprindere (*complicatio*) și dezvoltare (*explicatio*); întrucât e cuprindere, totul este în el; întrucât este dezvoltare, el este în fiecare lucru ceea ce este acest lucru, ca adevărul în imagine", potrivit chiar cu termenii *Doctei Ignoranțe* (II, 3, 15 r). Dincolo de platonismul creștin al acestor rânduri și viziunea cosmosului care se degajă din ea, Nicolaus Cusanus respinge structura ierarhizată a universului și poziția inferioară atribuită, în general, Pământului și lumii sublunare de cosmologia tradițională.

Nici de disprețuit, nici central, Pământul este, în felul său, tot atât de perfect ca și Soarele. El nu este decât o planetă plasată în cer, la fel ca celelalte. Toate regiunile stelare sunt locuite, chiar dacă natura exactă a acestei populări nu este cunoscută de om. Toate sunt în devenire, în curs de transformare și acest lucru nu micșorează în nici un fel valoarea și ființa lor. Această „descentralizare", această negație a dualității supralunare și sublunare efectuează o ruptură cu concepțiile anterioare antice și medievale. Gândirea lui Cusanus este, desigur, mai mult metafizică decât fizică, la drept vorbind, dar ea consacră calea modernității. Ea deschide indiscutabil și progresiv câmpul investigației științifice spre infinitizarea universului. Ea atestă o schimbare considerabilă a punctelor de reper, în urma căreia centrul lumii nu mai este — nici pe departe — acela pe care lumea îl credea.

3.3.2. Nicola Copernic (1473–1543) și Giordano Bruno (1548–1600). De la heliocentrism la infinitism

Astronomul polonez va contribui și el la detronarea lumii terestre din poziția pe care i-o conferea perioada prerenascentistă. Acest „Nou Ptolemeu" — cum este supranumit foarte curând — face cunoscută, în 1543, *De revolutionibus orbium caelestium* (*Despre mișcările de revoluție ale corpurilor cerești*), adică o concepție nouă despre cosmos care înlătură geocentrismul și promovează heliocentrismul. Pământul se mișcă în jurul Soarelui, nou centru, focar de lumină, de căldură și de viață. Doi poli de perfecțiune se constituie astfel: Soarele și sfera stelelor fixe pe care Copernic le menține, fără să le atribuie însă mișcare. Între ele se situează planetele, printre care și orbita terestră (a se vedea schema ce caracterizează lumea lui Copernic realizată de Koyré în *Du monde clos et l'univers infini*, p. 37). Infinitul nu caracterizează lumea vizibilă, nici pe aceea a stelelor fixe. Ele ne trimit doar la *immensum*, la nemăsurabil. Ideea unui spațiu fără limite nu aparține viziunii copernicane.

Dimpotrivă, în *Despre infinitatea universului și a lumilor* (*De l'infinito universo e mondi*), din 1584, Giordano Bruno pune în evidență principiul plenitudinii, care îi pare a fonda teza evidentă, după el, a infinității universului, corespunzătoare aceleia a infinității lui Dumnezeu. Ea atestă măreția divină, mai mult, o demonstrează în domeniile fizic și astronomic. Perfecțiunea se lasă văzută în ceea ce este fără limită sau restricții, și nu invers. Ruptura se vădește, de aici înainte, radicală față de lumea antică, pentru care perfecțiunea este în mod necesar circumscrisă

de limită. Lumea celor vechi era gândită după modul unicității. Afirmarea pluralității lumilor deschide din acest moment cu totul altă perspectivă. Dar concepția unui univers infinit supără foarte tare instanțele clericale din acea epocă, care văd în această concepție riscul major de a-L deposeda pe Dumnezeu de una dintre prerogativele sale esențiale. Giordano Bruno este acuzat de erezie și plătește cu viața modernitatea revoluționară a concepției sale despre lume și Dumnezeu.

3.3.3. Spre pământuri noi

Marile descoperiri consacră, în paralel, o nouă aprehensiune a spațiului geografic și fac să fie prevăzute altele. Credința în puterea cunoașterii înaintează odată cu amplitudinea continentelor explorate. Finitudinea așteaptă mult de la infinitatea existenței, ca și a cunoașterii. Limitele se îndepărtează și fac loc, puțin câte puțin, concepției unui Pământ fără sfârșit, care trebuie stăpânit, dezvăluit tot mai mult. Călătoriile lui Cristofor Columb (1451–1506), ale lui Vasco da Gama (1469–1524) și ale lui Magellan (1480–1521) contribuie la întărirea conjugată a acestui proces dublu al unei rațiuni triumfătoare și al unui obiect mișcându-se mereu tot mai mult, deplasat, îndepărtat, retras până în locuri cu totul inedite, nebănuite, necunoscute.

Genovezul Cristofor Columb crede că pleacă la cucerirea Indiilor, părăsind, la 3 august 1492, Spania și conducând trei caravele spre vest. El descoperă, de fapt, în octombrie, insula San Salvador, apoi Haiti și Cuba. O a doua călătorie, din 1493 în 1496, îl duce la San Domingo, Guadelupa, Porto Rico, Jamaica și pe coasta de sud-vest a Cubei; a treia, din 1498 în 1500, în insulele Trinidad; o a patra, din 1502 în 1504, în America Centrală, în Panama. Cristofor Columb nu a avut nici măcar gloria de a da numele său continentului pe care l-a descoperit. Un navigator italian, Amerigo Vespucci (1454–1512), a făcut patru expediții în Lumea Nouă descoperită de genovez, căzut după 1506 în dizgrație, și i-a lăsat moștenire pentru totdeauna prenumele său.

Portughezul Vasco da Gama, în 1497, ajunge primul în India pe ruta Capului Bunei Speranțe. El devine, în 1524, vicerege al Indiilor portugheze. Magellan, în serviciul lui Carol Quintul, organizează în mod rațional și științific o călătorie în jurul lumii. Acești navigatori, consacrați în diferite feluri de o posteritate apropiată sau îndepărtată, au contribuit incontestabil la fasonarea reprezentării unui univers mai larg, a unui om dornic de a face să circule ideile sale până la marginile pământului.

Metamorfoze cu incidențe profunde se manifestă în activitățile de comerț și în mentalități. Extensiunea atestată de spațiul vizibil nu poate lăsa indiferente — oricare ar fi modalitățile — sferele inteligibilului.

3.4. De la utopie la politică

3.4.1. Spațiile imaginare

Aproape în același timp cu ceea ce continuăm să numim „marile descoperiri" ale Renașterii, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, spiritul omenesc — prin mijlocirea unor autori atât de diferiți ca Thomas More, sau, puțin mai târziu, Campanella, Johann Valentin Andreae și Francis Bacon — simte plăcerea de a călători și de a construi cetăți noi, altfel decât acelea cu care suntem obișnuiți. Deplasările mentale, organizațiile sociale deosebit de armonioase în ceea ce privește spiritul și corpul, înfloresc în secolul al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea. Aici, de asemenea, dubla influență a lui Platon și Augustin, dacă vrem să sondăm cu multă răbdare sursele, este atestată din plin, chiar dacă folosirea lor este, desigur, diversificată.

Deschiderea dezbaterii în *Timaios* (23d–25d) prin mitul Atlantidei reia, firește, legenda culeasă chiar din gura preoților egipteni de Solon din Atena, dar îi conferă, în scris, o greutate filosofică indiscutabilă și valoarea unei mărturii exemplare asupra originilor arhetipale ale celor două popoare, atlanții și atenienii. *Critias* îl dezvoltă și mai mult, adică ne dă o mulțime de detalii cu privire la mit, în pofida caracterului său nedesăvârșit (113b și urm.). Zeii, împărțind pământul, au atribuit Atenei și lui Hefaistos Atena, iar Atlantida lui Poseidon. Din dragoste pentru o tânără muritoare, Clito, care locuia pe muntele central din insulă, Poseidon s-a grăbit să înalțe o incintă formată din ziduri și din șanțuri umplute cu apă, pentru a o proteja împotriva oricărei primejdii din afară. Primii zece regi, fiii lui Poseidon și ai lui Clito, și-au împărțit cele zece loturi inițiale ale insulei și au făcut-o să rodească și să prospere. Temele insularității, ale izolării, ale protecției împotriva exteriorității inamicului sau a interiorității viciului, ale inaccesibilității inviolabile a statului, ale virtuții originare, sunt prezente peste tot. Nebunia tot mai mare deosebește una de alta generațiile posterioare; „diminuarea elementului divin" în sânul lor (*Critias*, 121 a) a atras după sine, puțin câte puțin, decăderea atlanților.

Insula lor a fost înghițită pentru totdeauna de un cataclism, relatează una dintre versiunile mitului.

Republica, care nu este desigur o utopie, reia unele trăsături ale mitului originar și ale idealului utopic în organizarea politică și socială a lui *Callipolis*: comunitate de bunuri ale pământului și de produse ale muncii pentru „clasele" războinicilor și magistraților, viață comunitară, egalitatea bărbaților și femeilor, denunțarea închiderii în sine numită egoism, organizarea rigidă a educației și a instrucției, prezența suverană a statului în actele considerate de alții ca fiind private, cum ar fi căsătoriile, procrearea, nașterile etc. (*Republica*, V). Omul aparține cu trup și suflet cetății. El nu există decât prin ea și îi datorează, în mod necesar, plată. Armonia întregului hotărăște locul pe care trebuie să-l acordăm părții și nu invers.

Acest model, inspirat, în parte, de Sparta, va influența puternic pe Iambulos, autor — în secolul al IV-lea î.Hr. — al unei *Cetăți a Soarelui*, din păcate pierdută, dar al cărei conținut a fost rezumat de istoricul Diodor Siculus, trei secole mai târziu. Thomas More (1478–1533) le este dator, în mai multe privințe, când scrie în 1516, în latinește, *Utopia*, ca și Campanella (1568–1639), care redactează, în 1602, *Cetatea Soarelui* (publicată în 1623) și Francis Bacon, cu *Noua Atlantidă*, publicată în 1627 — șapte ani după *Novum Organum* —, fără a omite nici *Christianopolis* al lui Johann Valentin Andreae, în 1619. Moștenirea greacă s-a îmbogățit și aici cu legatul creștin.

Creatorii acestui gen literar destul de special, care este utopia, se simt purtători ai unei misiuni, și anume aceea de a „reforma" moravurile societăților bolnave de putere, de exagerare, de libertate confundată cu bunul plac nestăpânit, de individualism etc. Ei denunță răul social, politic, intelectual, religios, economic, pe scurt, toate formele de corupție sau de decadență scandaloasă, imobilismul reprobabil al cunoașterii sau scleroza cunoștințelor în aceeași măsură ca și imoralitatea practicilor. În acest sens, călătoriile în imaginar ne lămuresc în privința omului, a aspirațiilor sale, a eșecurilor sale, a așteptărilor sale nesatisfăcute, a dorințelor sale conștiente sau nu, dar, de asemenea, în privința timpului său, a istoriei sale și a societății în care el capătă viață și simțire.

Thomas More redă discursul unui om eminent, Rafael Hythlodeu — tovarăș al lui Amerigo Vespucci, navigatorul florentin —, cu privire la cea mai bună formă de comunitate politică. Acesta este subtitlul operei. More nu face declarații de filosofie, nici de teologie sau de exegeză. El este avocat, judecător, deputat, ministru, „cetățean și șerif al Londrei",

și nu are decât puțin timp de consacrat scrisului. El propune un model de înțelepciune. Erasmus supraveghează publicarea cărții prietenului său și asigură corectura ediției ulterioare. Chiar dacă el mărturisește că nu a înțeles în întregime sensul acestui text, este îngăduit să procedăm la o paralelă fructuoasă a celor „doi gemeni" care sunt *Elogiul nebuniei* și *Utopia* moriană, veritabil elogiu al înțelepciunii.

Și unul și celălalt intentează un proces corupției provocate de expansiunea fără măsură a pasiunilor politice, a egoismului sau a unui anumit orgoliu. Și unul și celălalt se străduiesc să-l salveze pe om de răul pe care îl comite conștient sau din ignoranță. Ei intentează un proces tuturor formelor de tiranie, aceea a oamenilor sau a instituțiilor pervertite, și apără valorile morale, politice și religioase. Cetatea terestră este amenințată de acest „șarpe al infernului" care este lăcomia fără frâu și fără sfârșit (*Utopia*, pp. 232–233). După *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin, dar cu accente la fel de impresionante în anumite părți, Thomas More ne invită să „privim cerul" pentru a învăța să trăim mai bine pe pământ cu semenii noștri.

Guillaume Budé îi mulțumește prietenului său englez, Thomas Lupset, pentru că i-a trimis lucrarea lui More. El îi scrie la 1 noiembrie 1516: „În ceea ce privește insula Utopia (Insula-de-nicăieri), care după câte înțeleg, se numește chiar Udetopia (Insula-de-nicicând), printr-un noroc fericit și singular, dacă e să credem ceea ce ni se spune, ea s-a impregnat de obiceiuri creștinești și de înțelepciunea autentică și adevărată în viața publică și în cea privată; ea a păstrat această înțelepciune în toată integritatea sa până în ziua de astăzi, deoarece ea menține, cu prețul unei bătălii strânse, cum se spune, următoarele trei principii divine: egalitatea bunurilor și a relelor între cetățeni, sau, dacă preferați, calitatea completă de cetățean pentru toate clasele; iubirea constantă și tenace a păcii și a liniștii; în sfârșit, disprețul față de aur și de argint: trei antidoturi, aș îndrăzni să spun, ale oricăror fraude, imposturi, înșelăciuni, ticăloșii și mașinațiuni necinstite". *Utopia*, adaugă Guillaume Budé, aparține registrului lui *Hagnapolis* — cetatea sfântă —, deja cerească, unică prin perfecțiunea ei organizată, armonioasă și generatoare de fericire trainică.

Elenistul a observat cu justețe cele trei incidențe ale operei moriene: politică, comunitară și egalitară; înțelepciune irenică și denunțătoare a fetișismului aurului și argintului, instigatori de pofte, jafuri și, adesea, inegalități scandaloase sau spolieri abuzive. Sunt denunțate lipsa de măsură, trândăvia, lenea. Ele nu contribuie la sănătatea fizică sau morală a utopienilor. E bine să muncești șase ore, să dormi opt ore, să te odihnești

între muncă și masă, să te joci cel puțin o oră etc. (*Utopia*, II, pp. 148–149). Nimic nu este lăsat la voia întâmplării și a dezordinii. Cetate construită după un plan în care eticul este inseparabil de politic și de economic. Salvarea omului se vădește aici a fi o preocupare constantă. Manual de înțelepciune, „carte de aur" care declară război regimului englez și *hybris*–ului, ce domnește în sânul lui. Thomas More va plăti cu viața concordanța dintre ideile sale și idealul său cu practica lor. El va refuza să gireze divorțul lui Henric al VIII-lea și va fi decapitat în Turnul Londrei, în 1535, pentru că a rămas credincios convingerilor sale religioase și morale.

3.4.2. Forța idealului utopic

„Mica lucrare fără importanță", căreia More spunea că i s-a dedicat, ca și cum s-ar fi jucat, între două intervale de timp liber de care avea parte destul de rar, apare reflecției mult mai modernă decât ni s-ar părea la o lectură rapidă. În legătură cu locul ce se cuvine opusculului, ludic ca aspect, comentatorii prezintă interpretări, câteodată diametral opuse, în aparență, unele altora. Studiului, complementaritatea punctelor de vedere îi apare mai fecundă decât stricta lor opoziție. Mai mult „modern" decât „renascentist", More arată, de exemplu, legătura indisociabilă dintre economic și etic, legătura cauzală, la drept vorbind, majoră și minoră.

Cauza răului este economică; aceasta este, după Nicole Morgan, „premisa moriană majoră" (*Le Sixième Continent. L'Utopie de Thomas More*, p. 124). În acest caz, merge oare More mai departe decât Machiavelli, care este centrat mai mult pe istorie și pe experiență politică? Proprietatea privată viciază raporturile sociale. Trebuie să o abolim, insistă *Utopia*, aducând în trecere un frumos omagiu lui Platon. Moneda este pernicioasă, raritatea bunurilor și controlul exercitat asupra lor incită la furt: nu trebuie, deci, să folosim în nici un fel pe cea dintâi și să banalizăm utilizarea metalelor prețioase până ce își vor pierde tocmai acest caracter (*Utopia*, II, pp. 165–166). Bogăția și acumularea bunurilor în mâinile unei fracțiuni a populației este condamnabilă, precum și exploatarea pe care ea poate să o suscite: „mulți bogați sunt oameni hrăpăreți, necinstiți, nefolositori statului; mulți săraci sunt oameni modești și simpli, a căror muncă neîncetată este profitabilă statului mai mult decât lor înșiși" (*Utopia*, I, p. 129). Aceasta este a doua axiomă a unei economii care generează o etică egalitară. Și, pentru a încheia, *Utopia* condamnă a treia sursă a răului care este trândăvia: bărbații și femeile trebuie să depună o muncă

„folositoare" (*Utopia*, II, pp. 151–152). Cetatea se va simți mult mai bine. Oare binele ei nu este, înainte de toate, utilul, care generează plăcerea pentru toți? (*ibid.*, pp. 174–176) Utopienii muncesc împreună la promovarea unui stat fericit și virtuos, în care trupul și sufletul se dezvoltă în armonie mutuală (*ibid.*, pp. 184–185) „Legile nu sunt numeroase" (*ibid.*, p. 196), „ei detestă războiul... ca un lucru absolut bestial" și nu-l fac decât când sunt constrânși și fără nici o plăcere, fără cultul gloriei sau al renumelui (*ibid.*, pp. 200–203). Ei susțin libertatea și toleranța religioasă și condamnă prozelitismul excesiv. Rațiunea îi face să vadă latura regulatoare și binefăcătoare a religiei, când aceasta respectă alteritatea și nu caută să se impună prin violență. Creștinismul fascinează, fără îndoială, mai mult decât celelalte religii, datorită aspectului său comunitar originar, împărțirii bunurilor pe care o preconizează și modelului cristic de care este atașat. Pe scurt, un spirit de libertate ordonat și cumpătat traversează în toate punctele cetatea utopică care devine, prin chiar aceasta, idealul regulator al cetății reale.

În afara spațiului, conform cu numele său, dar și în afara timpului, *Utopia* este, înainte de toate, o „eutopie", o cetate fericită care propagă această fericire, oferindu-i cititorului cheia realizării sale și condițiile posibilității sale teoretice și practice. Manual de pedagogie, tratat de morală, de politică, în aceeași măsură ca și de economie, lucrarea are locul său, alături de *Principele* lui Machiavelli, scris în 1513, sau de *Novum Instrumentum* (o nouă traducere a *Noului Testament*) al lui Erasmus, datând din 1516. Acest loc nu este minor și lucrarea depășește registrul ficțiunii de agrement. Thomas More ne-a lăsat, printre alte opere, o *Viață a lui Pico della Mirandola* (*The Life of John Picus, Earl of Mirandola*), dar și un comentariu al *Cetății lui Dumnezeu* a lui Augustin. Amândouă influențele sunt prezente, pe diferite fronturi, în *Utopia* și se încrucișează cu aceea a lui Erasmus. Ele ne pun în gardă împotriva unei pasivități excesive a omului, care îl deposedează de adevărata sa grandoare: rolul și acțiunea lui Utopus (II, p. 138), pentru a ridica „o mulțime ignorantă pe o culme de cultură și de civilizație", merită a fi subliniate. Omul este, într-adevăr, în parte, făuritorul destinului său. El poate contribui la ascensiunea sa precum și la declinul său. Pasiunile — cum sunt amorul propriu, egoismul, dorința nemăsurată de putere, ambiția — îl pot devasta, dacă el se lasă în voia lor. More se silește să creeze din nou umanitatea omului într-o redresare politică care este de asemenea și o redresare spirituală (S. Goyard-Fabre, *Introduction à L'Utopie*, G. F., p. 54).

Povestirea lui Hythlodeu se sfârșește cu aceste cuvinte ale lui More: „Eu recunosc că există în republica utopiană destule lucruri pe care aș dori să le văd în cetățile noastre. Eu doresc mai degrabă decât sper". O luciditate ancorată în real, un simț ascuțit al finitudinii umane, nu alterează forța dorului de un „în altă parte". Ele îl orientează și îl călăuzesc spre această țară „de nicăieri", cu mai multă grabă încă pentru că el poate și trebuie, într-un fel, să ofere norma regiunilor neutopice, acelea de aici și de acum, ale istoriei prezente și ce va să vină.

3.4.3. Istorie și politică: spre o autonomie a lui res publica

Renașterea cunoaște o înviorare a abordării istorice, chiar o înnoire a ideii de istorie, iar politica încearcă să se situeze în raport cu modelele antice, grecești și romane, care, după caz, trebuie imitate sau depășite.

Machiavelli (1469–1527), căzut în dizgrație în 1512, după ce a exercitat timp de paisprezece ani (1498–1512) funcțiile de secretar al celei de a doua Cancelarii a Senioriei Florenței, scrie *Principele*, în închisoare, și îl dedică, în 1513, lui Lorenzo de Medici cu speranța că va fi reabilitat de familia care l-a concediat și acuzat de conspirație. El întrerupe redactarea *Discursului asupra primei decade a lui Titus Livius*, pe care abia l-a început. El caută o slujbă pe care nu o va găsi decât în 1519. Singura sa bogăție, scrie el în Dedicația din *Principele*, constă în cunoașterea acțiunilor mai-marilor acestei lumi. El o oferă, din toată inima, lui Lorenzo al II-lea de Medici. „Printr-o lungă experiență a treburilor moderne și printr-o lectură asiduă a anticilor am dobândit această cunoaștere".

Istoria nu este redusă doar la dimensiunea trecutului, ci are în vedere și prezentul. Prezentul nu este redus la imediatitatea efemeră, ci capătă sensul lui veritabil prin trecutul care îl luminează. Istoria devine astfel un fir necesar al interpretării politice, un instrument major de evaluare și de acționare. Ea nu este numai un instrument de erudiție sau de păstrare în memorie. Ea slujește la înțelegerea, explicarea, descifrarea treburilor de stat, ca și a celor ale indivizilor, și trebuie să ajute la făptuire.

Machiavelli se îndoiește de imaginar și, înainte de orice, de construcțiile utopice care ne îndepărtează de real. Ceea-ce-trebuie-să-fie ne abate de la ceea-ce-este și nu îi poate oferi acestuia un temei. Morala nu luminează politica. Cele două registre se afirmă într-o independență radicală. În aceasta rezidă, fără îndoială, una din trăsăturile „modernității" machiavelliene: lucrul public, *res publica*, problema suveranității și a

exercitării ei, trebuie examinate în ele însele și pentru ele însele, fără a se recurge la o transcendență divină sau la o normă etică.

Istoria a ceea ce a fost, a ceea ce este, numai ea poate să lumineze și să contribuie la o înțelegere justă a naturii omului, a fenomenelor puterii, a conduitei concrete ce trebuie urmată când guvernăm sau suntem guvernați. Astfel, cuvântul-înainte al *Discursurilor* deplânge, la cei ce vor să întemeieze o republică sau să mențină un stat, „lipsa de cunoștințe veritabile asupra istoriei", asupra sensului și spiritului ei (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, p. 34). Pentru a reuși sau a para riscul eșecului, trebuie să ne impregnăm de modelele vechi, „să imităm frumoasele lor acțiuni". „Exemple minunate", „minuni de înțelepciune și de virtute" sunt învederate de istoria regatelor, a republicilor vechi. Apărător al lui *virtus romana*, Machiavelli desemnează prin ea calități ca energia, curajul, capacitățile fizice și intelectuale. Republica florentină — aceea a Renașterii contemporane cu el — găsește, din multe puncte de vedere, sursa și dinamismul ei în Republica romană. Mișcarea de du-te-vino de la una la alta este constantă (a se vedea prefața lui Claude Lefort la *Discursuri*, p. 13). Roma valorizată de Machiavelli se deosebește fără îndoială de aceea a umaniștilor din timpul său. *Discursurile* atestă acest lucru. El exaltă în cadrul lor, de fapt, efectele bune ale tumulturilor, binefacerile diviziunii și ale conflictelor (*Discursuri*, I, 4: „Opoziția dintre Senat și popor a făcut Republica romană puternică și liberă", pp. 44–45). Lectura istoriei făcută de el apropie sfâșierile Florenței din timpul său de acelea ale Romei de altă dată. Astfel se luminează ele una pe cealaltă și scot la iveală, fiecare, un amestec împreunat — în epoci și în genuri diferite — de *virtù* și de noroc care trebuie descâlcit cu grijă (*Discursuri*, II, 1; *Principele*, capitolele 7, 9, 25).

Versat în arta desăvârșită de a măsura părțile corespunzătoare necesității și libertății, virtuților și viciilor, partizan al unei măsuri la înălțimea oamenilor și nu a zeilor, mereu schimbătoare după împrejurări și ocazii, florentinul ne pune, de asemenea, în gardă împotriva excesului de dragoste față de trecut. Nici un exces nu este bun, nu pentru că norma perfecțiunii etice este transgresată, ci pentru că binele politic ține de o măsură, supusă totdeauna schimbării și hazardului. El reține de la Aristotel și de la cei vechi valorizarea medietății, dar îi atribuie o altă natură, fluctuantă, după cum bat vânturile soartei și după urgența acțiunii.

Paradigma istorică nu trebuie să ne facă să uităm că oamenii rămân, în decursul timpului, mereu aceiași. Precuvântarea din a doua carte a *Discursurilor* afirmă acest adevăr cu claritate: „lumea se menține în

aceeași stare în care a fost dintotdeauna; există mereu aceeași cantitate de bine, aceeași cantitate de rău; dar acest bine și acest rău nu fac decât să parcurgă locuri diferite, regiuni diferite" (*Discursuri*, *op. cit.*, p. 154). Judecățile noastre se schimbă mai mult decât timpul. Unei meditații asupra istoriei i se substituie, după un timp, o meditație despre natura oamenilor și insațiabilitatea dorințelor și pasiunilor lor, limitate numai de soartă. Filosofie politică, antropologie și istorie se hrănesc una pe alta.

Discursurile vor, în afară de aceasta, să deschidă o cale nouă, o metodă nouă care să servească altora, să le îndrepte atenția asupra istoriei romane. Ele vor să dea „lecții" (Cuvânt-înainte la Cărțile I și II). *Principele* reflectează asupra statului, asupra diferitelor mijloace de a-l dobândi și de a-l păstra, asupra calităților și defectelor conducătorului și ale oamenilor. El adună exemple luate din experiența imediată sau din istoria mai îndepărtată. Cezar Borgia (capitolul 7) este invocat în aceeași calitate ca și Scipio Africanul. Trecutul și prezentul dialoghează și își oferă experiența analizei politice, care supune neajunsurile sau avantajele lor unei unități de măsură raportate la eficacitatea acțiunii, a adaptării sau neadaptării lor la oportunitatea conjuncturii.

În 1545 se descoperă, dintr-o dată, imoralitatea *Principelui*, folosit de Reformă pentru a lupta împotriva papalității, dezvăluind ticăloșiile statelor bisericii. Machiavelli este acuzat — după moartea sa — de ateism și cartea este pusă, în 1559, la Index. Polemicile în jurul *Principelui*, care durează până în secolul al XIX-lea, au contribuit, fără îndoială, la umbrirea importanței *Discursurilor*.

Apărător al republicii în *Discursuri*, partizan, în *Principele*, al puterii deținute de o singură persoană, care nu se încrede decât în sine însăși și doar se preface că îl consultă pe altul, este câteodată greu să-l situezi pe Machiavelli. Fiecare găsește la el, într-un anumit sens, ceea ce vrea. Interpretarea este la fel de „piezișă" ca și îndemnurile Principelui către poporul său. Arta de a-i guverna pe „cetățeni" — „corpul public" sau „poporul" — sau pe „soldați" nu este niciodată simplă și cere folosirea laolaltă a forței și a vicleniei, potrivit cu celebrul capitol al XVIII-lea din *Principele* sau Cartea a IV-a din *Arta războiului*, scrisă în 1516 (G. F. Flammarion, 1991). Om politic, istoric — *Istoria Florenței* (1521–1525) îi aduce lui Machiavelli reabilitarea parțială și relativă în fața familiei Medici —, autorul *Principelui* este considerat, din mai multe motive, fondatorul științei politice și, împreună cu Jean Bodin și Etienne de la Boethie, teoreticianul — *à la Renaissance* — al statului „modern" secularizat, fondator al legilor și al regulilor care unifică integral corpul social.

Cele șase cărți despre republică, cartea lui Jean Bodin (1529–1596), apare în 1576. Lucrarea începe printr-o definiție clară: „Republica este o guvernare dreaptă a mai multor familii și a ceea ce le este comun, cu putere suverană" (I, 1). *Plenitudo potestatis* a trecut de partea umanului, fie că este încarnată de un prinț, de întregul popor sau doar de o parte a acestuia din urmă (VI, 4). „Nu voi vorbi decât de suveranitatea temporală", insistă autorul pentru a arăta mai bine preocuparea sa de a nu raporta politica și problema suveranității la nimic altceva decât la ele însele (I, 9). Incoerențele lui Machiavelli sunt denunțate: el preferă ba statul popular, ba tirania (VI, 4), dar mai ales el nu face mult caz, în fond, de virtute! „Scopul statelor populare este de a izgoni virtutea", scrie Jean Bodin (*Cele șase cărți despre republică*, VI, 4, Livre de Poche, p. 528). Imoralitatea autorului *Principelui* nu-l satisface pe jurisconsultul și avocatul francez. Dumnezeu rămâne „Marele Prinț de la natură" (I, 1 și IV, 3), dar ordinea juridică și politică omenească trebuie să trudească integral pentru a promova pe pământ instaurarea armonioasă și ordonată a lui *res publica*.

4. *Republica artelor, a literelor și a științelor*

4.1. Fabula politică a lui Alberti (1404–1472)

Cam cincizeci de ani înainte de Machiavelli, mai mult de un secol înainte de Bodin, inginerul și arhitectul Alberti procedează, într-o fabulă politică, *Momus sau Principele*, într-o limbă plină de talent, la elogiul simulării — a te preface că ai un sentiment pe care de fapt nu-l ai — și al disimulării — a ascunde un sentiment pe care îl ai. Principele este definit de Alberti ca „spiritul și sufletul care guvernează acest corp care este statul" (p. 43). Viața omenească se înrudește cu o „jucărie naturală", singurul zeu recunoscut de oamenii care neagă existența altor forme de divinitate (p. 62).

Umanistul, primul exemplu de om „universal", înainte de Leonardo da Vinci, se joacă, prin limbaj și scriitură, cu mitologia și politica. El îl face să vorbească și să acționeze pe Momus, zeul criticii și al sarcasmelor, care detestă totul, este detestat de toți și pune în pericol chiar și ordinea Olimpului. El produce tulburare printre oameni, demistificând credințele lor religioase. Imoralistă, fabula excelează în mai multe genuri: demistificarea jocurilor puterii, atât la oameni cât și la zei, satira și alegoria

literară, ficțiunea poetică, cinismul, cultura paradoxelor, elogiul disimulării, arta desăvârșită a minciunii și a păcălelii. Alberti apare ca un fel de „nou Lucian" din Samosata, acest scriitor satiric grec din secolul al II-lea, care a fost, de asemenea, unul dintre modelele lui Erasmus.

4.2. Un model de om universal: Leonardo da Vinci (1452–1519)

Dacă politica descinde, în fundamentele sale și puțin câte puțin — uneori, ca și cum ar înainta prin tatonări —, din cer pe pământ, ea împrumută un mare număr dintre conceptele sale din registrul teologic, încercând, cât e posibil, să le secularizeze. Nu e mai puțin adevărat că datoria față de tradiția platoniciană, aristotelică, creștină și neoplatonică este mare. Știința și arta politică se adapă din istorie, iar „modernitatea" este moștenitoarea, chiar și în înnoirile sale, a trecutului.

În ceea ce privește istoria artei, ea vede lumina o dată cu *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, a lui Vasari (1511–1574). Lucrarea apare în 1568 și conține, în a treia sa parte, un omagiu celebru adus lui Leonardo da Vinci, acest model deosebit de „renascentist" de om universal. De mai multe ori, Leonardo este apreciat ca „divin" și „ceresc", ca „artist suprauman" fără pereche, pe care natura l-a înzestrat cu calități excepționale pentru a face să reiasă mai bine înrudirea sa nativă cu zeii. „Vedem cum influența cerească face să plouă darurile cele mai prețioase asupra anumitor oameni, adeseori cu regularitate, iar uneori într-o manieră supranaturală; o vedem reunind fără zgârcenie într-o aceeași ființă frumusețea, grația, talentul și aducând fiecare dintre aceste calități la o asemenea perfecțiune încât în orice parte s-ar întoarce acest privilegiat, fiecare dintre acțiunile sale este în așa măsură divină încât, îndepărtându-se de toți ceilalți oameni, calitățile sale apar ceea ce de fapt sunt, ca dăruite de Dumnezeu și nu dobândite prin meșteșug omenesc" (*Viețile*, p. 513). Artistul este prezentat, chiar din primele rânduri, ca un om-zeu și în ființa și în opera sa.

Vasari comentează, de exemplu, portretul Mona Lisei, soția lui Leonardo*, pictat pe la 1500. Model de artă, imitație reușită — la perfecțiune — a naturii: „Gura, tăietura ei, extremitățile sale, care se leagă

* Mona Lisa nu a fost soția lui Leonardo, ci a marchizului florentin Francesco del Giocondo (n.t.).

prin vermillonul buzelor de stacojiul obrazului, asta nu mai este culoare, este pur și simplu carne" (*ibid.*, p. 522). Construcția estetică devine autonomă față de modelul de imitație pe care ea îl ia ca punct de sprijin inițial. Opera de artă devine în întregime operă a omului, produs al creației sale, scoțând toate efectele posibile dintr-o *mimesis* plină de talent. Muzicianul, pictorul, sculptorul, arhitectul, inginerul, constructorul de mașini este, de asemenea, un om de știință, un matematician îndrăgostit de măsură și de calcul tot atât cât și de observarea minuțioasă a realului.

Leonardo reprezintă tipul de geniu care aparține timpului său și, totodată, este în afara acestui timp, nonumanist — el nu cunoștea nici greaca nici latina —, autodidact, dar foarte renascentist totuși, prin locul acordat vizibilului, perspectivei, intuiției spațiului, geometriei (a se vedea Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, pp. 99–116). Francisc I, în anturajul căruia Leonardo și-a sfârșit viața și activitatea, îl numea „tatăl meu" și recunoștea în el un eminent filosof. Moștenitor al platonismului, prin aceea că socotea că adevărul realului este matematic, iar lumea un obiect de calcul și de măsură, el este, totodată, un geometru ingenios, un fizician original și adesea încă necunoscut. El a ridicat tehnica la nivelul tehnologiei și a favorizat, poate ca nimeni altul, avântul unei culturi dornice să „vadă" lumea așa cum este ea, să o sesizeze în bogăția și complexitatea ei. Natura, pentru Leonardo, este scrisă nu numai cu alfabetul matematicii, dar și cu alfabetul estetic. Descrifrarea ei stă la baza oricărei creații.

4.3. Întru gloria omului?

Arta renascentistă este plină de genii. *Viețile* pictorului Vasari atestă acest fapt printr-o tratare minuțioasă a exemplarității italiene: Brunelleschi (1377–1446), Piero della Francesca (1416–1492), Leon Battista Alberti (1404–1472), Giorgione (1477–1510), Bramante (1444–1514), Rafael (1483–1520), Michelangelo (1475–1564), pentru a nu cita decât pe cei mai mari. Rafael, de exemplu, aduce la existență estetică un nou spațiu și un nou tip de umanitate. Neoplatonismul de care se leagă reia ideea creștină a unui om, capodoperă a lui Dumnezeu. „Hristos al lui Rafael, dezbrăcat până la mijloc și arătându-și mâinile și pântecele, este un atlet magnific cu forme ample și pline" (Roland Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles*, PUF, 1953, pp. 19–21). *Madona Sixtină* întruchipează idealul

neoplatonic de înălțare spre divin. „Totul este, în acest tablou, sublimare spre lumea cealaltă" (*ibid.*, p. 25).

Începând din secolul al XIV-lea, Italia și Flandra sunt, incontestabil, țări de avangardă în economie și artă. Bruegel (cca 1525–1569) folosește un cromatism rafinat pentru a reda evenimente contemporane sau peisaje și atitudini. Dürer (1471–1528) ne prezintă, în 1493, și după Leonardo da Vinci, un *Autoportret*, și în 1500, *Portretul artistului de el însuși*.

Arta renascentistă, ea singură, ar putea să fie obiectul unui tratat. În sânul ei, omul devine un centru de observare și expresie. Artistul seamănă cu Dumnezeu prin puterea sa demiurgică. Imaginația se manifestă în toată libertatea, fără a neglija însă valoarea imitației. Creația și *mimesis* constituie un cuplu fecund, după modelul unei epoci care se silește să respecte o moștenire fără ca, totuși, să-și interzică o altă privire asupra lumii oamenilor și a lucrurilor. Emergență a subiectului care caută, puțin câte puțin, să se emancipeze de instanțele tutelare și să se împlinească?

4.4. Zorii modernității

Renașterea, oricare ar fi unghiul din care o privim, oferă pe toate fronturile — literar, religios, estetic, științific, politic, economic — modelul realizat, în istorie, al unei „republici", în care cunoștințele se întrepătrund și se fecundează unele pe altele. La constituirea ei, la desăvârșirea ei, în cea mai mare măsură posibilă, au lucrat personalitățile cele mai mari dar și oamenii cei mai obscuri. Posteritatea evidențiază cu deosebire „punctele luminoase", actorii reperabili ai acestei perioade bogate în sincretisme și în mutații. La aceștia trebuie adăugată mișcarea mai ascunsă, dar tot atât de puternică, a mentalităților, opiniilor, curentelor de gândire care, în chip lent, contribuie la ceea ce înțelegem prin „modernitate". Răspântie de excepție, loc ce abundă în inferențe culturale, Renașterea își înfige rădăcinile într-o Antichitate reînviată și reactualizată. În această calitate, ea atestă o dinamică intelectuală ale cărei ramificații, ca o rețea, sunt, desigur, departe de a fi epuizate *in extenso*. În esență, e vorba de a arăta și a ajuta la înțelegerea cauzelor, efectelor și mizelor unei veritabile „revoluții culturale" în act, o perioadă de intensă și clocotitoare producție, în care omul își dă, în mod treptat, propria lui măsură.

Bibliografie

Alberti, *Momus ou le Prince*, Les Belles Lettres, 1993.

J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, Livre de Poche, 1993.

Erasmus

Œuvres choisies, Livre de Poche, 1991.

Éloge de la folie, Garnier-Flammarion, 1964.

Liberté et unité dans l'Église, Canada, Cosmos, 1971.

Erasmus din Rotterdam și Thomas More, *Correspondance*, Canada, Éditions de l'université de Sherbrooke, 1985.

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Garnier- Flammarion, 1993.

Luther

Les Grands Écrits réformateurs, Garnier-Flammarion, 1992.

Le Traité de la liberté chrétienne, în *Œuvres*, II, Labor et Fides, 1966.

Machiavelli

Le Prince, Livre de Poche, 1972.

L'Art de la guerre, Garnier-Flammarion, 1991.

Discours sur la première décade de Tite-Live, Flammarion, «Champs», 1985.

Montaigne, *Œuvres complètes*, Seuil, 1967.

More, *L'Utopie*, Garnier-Flammarion, 1987.

Petrarca

L'Ascension du Mont Ventoux, Séquences, 1990.

Canzoniere, Poésie Gallimard, 1983.

Mon secret, Rivages Poche, 1991.

Pico della Mirandola, *Discours de la dignité de l'homme*, în *Le Périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*, Presses de l'université de Laval (Canada), 1994.

Rabelais, *Pantagruel*, cap. 13.

Vasari, *Les Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, Paris, Librairie Albert Foulard, 1903.

J. Burckhardt, *Civilisation de la Renaissance en Italie*, Livre de Poche, «Biblio Essais».

E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983.

J. Delumeau

L'Italie de la Renaissance à la fin du XVIIIe siècle, Armand Colin, 1974.

Naissance et affirmation de la Réforme, PUF, «Nouvelle Clio», 1991.

La Civilisation de la Renaissance, Arthaud, 1984.

E. Garin, *La Renaissance, histoire d'une révolution culturelle*, Marabout Université, 1970.

A. Koyré

Études d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, «Tel», 1973.

Du monde clos à l'univers infini, PUF, 1962, reed. Gallimard, «Tel», 1988.

N. Mann, *Pétrarque*, Actes Sud, «Babel», 1994.

E. Michelet, *Renaissance et Réforme*, R. Laffont, «Bouquins», 1982.

N. Morgan, *Le Sixième Continent. L'Utopie de Thomas More*, Vrin, 1995.

R. Mousnier, *Les XVIe et XVIIe siècles*, PUF, «Quadrige», 1993.

E. Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, Flammarion, «Champs», 1993.

J. Russ, *L'Aventure de la pensée européenne*, Armand Colin, 1995.

H. Védrine

La Conception de la nature chez Giordano Bruno, Vrin, 1967.

Patrizi, De spacio physico et mathematico, Vrin, 1996.

M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1967.

CAPITOLUL VI

DESCARTES ȘI SISTEMELE POSTCARTEZIENE

de Denis Kambouchner

Prezentare

În acest capitol este abordată „revoluția carteziană", cu care filosofia intră propriu-zis în epoca sa „modernă". La originea acestei revoluții se află o mare mutație științifică. După Copernic (1473–1543), care arată că mișcările corpurilor cerești apar mult mai simple dacă admitem că toate planetele se rotesc în jurul soarelui, Galilei (1564–1642) multiplică argumentele împotriva imaginii tradiționale despre lume și reabilitează modelul arhimedic al unei fizici matematice. Științele se eliberează de cadrele aristotelice, perpetuate în învățământul scolastic. Bacon (1561–1626) laudă marile progrese care vor rezulta în urma unui apel sistematic la experiență.

Cu metoda sa, dobândită dintr-o anumită practică a matematicii, exigența sa privitoare la o gândire „clară și distinctă", precum și noua sa concepție despre „arborele" filosofiei, Descartes (1596–1650) este gânditorul care va exprima, în forma cea mai radicală, noile exigențe intelectuale ale timpului și va clibera „cercetarea adevărului" de orice supunere față de autoritate. El este, de asemenea, inventatorul primului mare sistem de fizică mecanicistă și metafizicianul care, cu ideea sa despre un Dumnezeu infinit, creator al adevărurilor eterne, și distincția sa dintre suflet, „substanță gânditoare", și corp, „substanță întinsă", va formula toate marile probleme ale filosofiei clasice.

Filosofia carteziană, anunțată de *Discursul despre metodă* (1637), va avea în Europa o răspândire considerabilă. Nici un filosof din acea epocă nu va pierde ocazia de a se referi la această lucrare, fie pentru a se inspira din ea, fie pentru a o combate. În mișcarea creată de această filosofie, se detașează trei mari figuri: aceea a lui Spinoza (1632–1677), a lui Malebranche (1638–1715) și a lui Leibniz (1646–1716), cărora le datorăm cele trei mari sisteme metafizice ale perioadei clasice.

Aceste sisteme, care prezintă numeroase puncte de contact, sunt totuși de inspirație foarte diferită. Întreaga gândire a lui Spinoza, gânditor liber,

care și-a atras ura tuturor ortodoxiilor religioase, se aliniază la perspectiva unei eliberări a omului prin rațiune. Malebranche, preot din Congregația Oratoriului, a vrut să construiască pe o temelie împrumutată de la Descartes o filosofie creștină veritabilă. Leibniz, spirit universal, analist incomparabil, a căutat să realizeze un sistem de metafizică care să furnizeze soluția tuturor problemelor și să concilieze toate elementele cele mai solide ale filosofiilor anterioare. Aceste sisteme de o mare cutezanță și de o impresionantă unitate, fiecare în felul său, stau mărturie a noii puteri a unei rațiuni care, eliberată de principiul autorității, poate să se desfășoare în toate direcțiile.

1. Introducere: „revoluția carteziană"

1.1. O cunoaștere științifică în transformare profundă

Cam în prima treime a secolului al XVII-lea, gândirea filosofică intră într-o nouă epocă a istoriei sale. Să ne fie permis să ezităm asupra chestiunii de a ști dacă această epocă s-a terminat și anume când. Dintr-un anumit punct de vedere, care măsoară intervalul revoluționar, ea se va sfârși în 1781, o dată cu publicarea *Criticii rațiunii pure* — care enumeră impasurile metafizicii dogmatice și supune exercițiul rațiunii teoretice unei noi jurisdicții. Dintr-un alt punct de vedere, revoluția kantiană însăși, ca și cele mai puțin sigure care vor urma, nu vor constitui decât rupturi relative în acest nou curs al gândirii inaugurat în anii 1630–1650, și care este cursul său *modern* definitiv. Dar asupra efectivității acestei prime revoluții și asupra faptului că ea este asociată cu numele lui Descartes nu poate să existe nici o îndoială.

Ceea ce se numește „revoluție carteziană" nu este, desigur, doar un început, ci de asemenea un rezultat. Mai multe decenii înainte de *Discursul despre metodă* (1637) era deja limpede, pentru foarte multe personalități ale culturii, că sistemul de gândire instituit de mai mult de trei secole în școli și universități nu putea să răspundă unei exigențe de cunoaștere liber concepute și deosebit de interesate în privința realității fizice. Destrămarea imaginii medievale a universului, extrasă din cosmologia lui Aristotel și din sistemul astronomic al lui Ptolemeu, a început, din 1440, cu *Docta Ignoranță* a lui Nicolaus Cusanus (1401–1464), în care se afirmă imposibilitatea de a concepe lumea ca finită și, prin urmare, de a-i atribui un centru fix, imobil. Această nouă idee despre infinitatea

universului nu își va croi drum fără dificultate: reluată la sfârșitul secolului al XVI-lea de Giordano Bruno, ea nu a fost însușită de Copernic, care rămâne legat de principiul sfericității lumii (*De Revolutionibus orbium caelestium*, 1543), și nu va fi însușită nici de Kepler, care înmulțește împotriva ei argumentele matematice. Însă noua explicație copernicană a fenomenelor cerești va fi de ajuns pentru a schimba, într-o formă decisivă, nu numai dimensiunile acestei lumi, dar și structura ei: dacă fiecare argument matematic, referitor la fenomene, ne obligă să gândim că Pământul se rotește în jurul Soarelui și nu invers, atunci s-a terminat cu vechea împărțire între lumea terestră (sau *sublunară*), loc al generării și al coruperii, și lumea cerească (*supralunară*), loc al regularității și al incoruptibilității. Și pentru că, în afară de aceasta, ipoteza mișcării Pământului, întemeiată pe observație și pe calcul, se îndepărtează de litera Sfintei Scripturi și de simpla aparență sensibilă, ca și de filosofia (aristotelică) care se străduiește să o justifice, gândirea științifică, abia degajată de modelele antice, se afirmă astfel într-o autonomie inedită și purtătoare de imense repercusiuni.

Primul erou al acestei noi autonomii va fi Galileo Galilei (1564–1642). Profesor de matematică la Pisa, apoi la Padova, înainte de a fi numit, în 1610, „primul matematician și filosof" al Marelui Duce de Toscana, Galilei nu e numai savantul experimentator care în 1609, după ce a confecționat pentru propria lui folosință acest nou instrument care este luneta, îl îndreaptă imediat spre cer pentru a descoperi tot felul de fenomene (miliarde de stele, munții de pe lună, fazele planetei Venus, sateliții lui Jupiter, petele solare) pe care cosmologia tradițională nu le putea nici prevedea nici explica, dar și cel care, în schimb, coroborează în chip decisiv ipoteza heliocentrică. El este, de asemenea, împotriva aristotelismului scolastic, promotorul unui nou stil de teorie fizică, care se conturează în lucrarea *Discurs despre două științe noi* (1638). Pentru filosofii tradiției aristotelice, diferitele mișcări, fie „naturale" fie „violente", care se observă în lumea sublunară nu sunt susceptibile de o definiție matematică; fiecare dintre ele constituind, de fiecare dată, trecerea de la o stare de repaus la alta, ele se explică mai curând, într-o manieră pe care o putem aprecia, câteodată, pur verbală, ca realizare a anumitor esențe sau ca actualizarea anumitor calități ale corpurilor. Ideea lui Galilei, cu semnificație fondatoare pentru fizica *mecanicistă*, este dimpotrivă că mișcarea spațială la care se reduc, în general, fenomenele fizice, este de asemenea starea cea mai generală în care se găsesc corpurile, unele în raport cu altele. Ca atare, ea nu are nevoie de o explicație

metafizică (prin *cauze finale*), ci numai de o caracterizare cantitativă: întrebarea „cum?" se substituie aici întrebării „de ce?", mai ales când acest „de ce?" înseamnă „în vederea cărui scop?". Adevărata știință a naturii se sprijină pe măsură și trece prin modelarea geometrică a fenomenelor. Or, prin mijlocirea observației și a experimentului, aceste operații pot fi duse mult mai departe decât s-a făcut după Arhimede. Între fizica terestră, care, de exemplu, se ocupă de căderea corpurilor, de mașini simple, de hidrostatică etc., și fizica cerească, care tratează despre mișcarea planetelor etc., unificarea este încă departe de a fi înfăptuită: dar întregul univers, și nu numai una dintre regiunile lui, trebuie să fie comparat, conform cu celebra formulă din *Saggiatore* (*Balanța fină*, 1623), cu o „carte imensă scrisă în limba matematicii", având ca litere „triunghiuri, cercuri și alte figuri geometrice". Căci Dumnezeu nu a putut crea lumea decât ca geometru și pe căile cele mai simple; iar dacă întregul acestei geometrii divine trebuie să ne rămână inaccesibil, noi putem, cel puțin, printr-o analiză riguroasă a datelor experienței, să-i pătrundem — sub forma unor legi fizice cum sunt acelea ale căderii corpurilor — multiplele aplicații.

La începutul anului 1616, după mai mulți ani de polemici aspre, cartea lui Copernic, *De Revolutionibus*, a fost pusă la Index de Sfântul Oficiu; de acum înainte, era interzis tuturor credincioșilor să susțină public ideea mișcării pământului. O dată cu publicarea *Dialogului cu privire la cele două sisteme principale ale lumii* (1632), Galilei a încălcat această interdicție: el a fost condamnat, pe data de 22 iunie 1633, să se dezică de erezia sa și obligat la domiciliu forțat până la sfârșitul vieții. S-a putut pune întrebarea dacă această condamnare viza numai teoria heliocentrică, sau se aplica într-o manieră mai tainică principiului epicurian privitor la structura corpusculară a materiei, în favoarea căruia Galilei s-a pronunțat de asemenea. În orice caz, trebuie să fi fost limpede atât pentru partizanii lui Galilei, cât și pentru adversarii săi, că obiectul ei nu era o simplă părere, ci un întreg mod nou de funcționare a gândirii, care mergea în întâmpinarea faptelor, implica exercițiul liber al criticii și sustrăgea adevărul științific competenței oricărei autorități filosofice sau teologice. Din această perspectivă, condamnarea lui Galilei era menită eșecului. De la începutul secolului, fără o relație specială cu noua cosmologie nici cu matematizarea fizicii, viitorul mare cancelar al Angliei, Francis Bacon (1561–1626), a început să supună — mai ales în *Novum Organum* (1620) — concepția scolastică despre știință criticii filosofice celei mai ascuțite. Intelectul uman, dacă se întemeiază numai pe el însuși, nu poate pătrunde

secretele naturii. Pentru aceasta este necesară o întreagă organizare a experienței, a cărei diversificare metodică va permite sesizarea prin inducție, adică prin eliminare, a „formelor" veritabile care acționează în natură. Fără această artă a experiențelor, care trebuie să ne permită să discernem într-o manieră absolut riguroasă exact ceea ce este experimentat (*experimentum*), spiritul omului va rămâne prada diferitelor feluri de rătăciri și vicii, pe care Bacon le numește „idoli", *idola*; printre aceștia se numără *idola theatri*, „idolii teatrului", confecționați de filosofi pentru a-și impresiona publicul. Dar principiile acestei arte, mulțumită cărora știința poate deveni cu adevărat „operativă", nu sunt date spiritului în mod nemijlocit: inventarea lor nu poate avea loc decât cu timpul, iar instituirea lor este produsul și, în aceeași măsură, condiția unui progres, al cărui prim prezicător a fost Bacon. Înseamnă, deci, că e greșit să-i slăvim pe filosofii din Antichitate ca și cum ei ar fi atins un grad de înțelepciune de nedepășit; trebuie, dimpotrivă, să considerăm Antichitatea ca epoca celei mai mari naivități și cercetările grecilor, ca reprezentând copilăria științei. „Aceia pe care noi îi numim vechi", va spune Pascal (*Prefața* la *Tratatul despre vid*), „erau cu adevărat noi în toate privințele", și mai degrabă noi suntem cei vechi în raport cu ei: această idee este reluată de Bacon, care, dincolo de arhaismele teoriei sale privitoare la natură, instituie, într-un stil de o mare forță, un aspect al conștiinței moderne.

În momentul în care Descartes se angajează la primele sale lucrări (1618–1619), cunoașterea științifică se află într-o profundă transformare, în principiile sale, în modelele sale și chiar în conceptul său. În afară de aceasta, autoritatea lui Aristotel, care stăpânește încă în mare măsură învățământul filosofic din școli și universități, este deja mult știrbită și respinsă de numeroși autori. Dar, la aceeași dată, nici un sistem de filosofie nou, capabil să rivalizeze cu sistemul scolastic, nu a fost încă produs sau măcar intuit. În afară de unele excepții (Ramus, Bacon), antiaristotelismul epocii rămâne el însuși asociat cu revigorarea altor curente ale gândirii antice, așa cum a fost ea favorizată de marile eforturi de editare din secolul al XVI-lea. În Italia, acest antiaristotelism a luat înfățișarea platonismului; în Spania și, mai ales, în Franța, pe linia lui Montaigne și Charron, o înfățișare *sceptică* sau *pyrrhoniană*: este epoca în care „libertinii erudiți" pun la îndoială orice posibilitate de confirmare rațională a adevărurilor religioasc, în timp ce canonicul Gassendi (1592–1655) încearcă să reabiliteze sistemul lui Epicur.

1.2. O disciplină a reflecției

Dacă putem vorbi de o „revoluție carteziană", atunci ea constă, înainte de toate, în inventarea unui nou tip de discurs filosofic, care înțelege să răspundă în mod radical la atacurile sceptice, supunând dinainte propriul său conținut probelor critice celor mai severe și arătând în ce fel anumite propoziții riguroase incontestabile pot fi puse la baza întregii cunoașteri omenești. Noua demonstrativitate a discursului cartezian nu ține anume de unele proprietăți formale. Ea nu implică nici multiplicarea acelor silogisme care sunt agreate în școli, și nici — în ciuda importanței capitale pe care a avut-o, pentru Descartes, practica matematicii, și a încercării pe care a făcut-o cu această metodă de expunere într-un apendice la *Răspunsuri la al doilea rând de obiecții* făcute *Meditațiilor metafizice* — imitarea expresă a acestui *mos geometricus*, a acestui mod de a demonstra propriu geometrilor, de care se folosește Spinoza în *Principii ale filosofiei lui Descartes* și apoi în *Etica*. Această demonstrativitate presupune în schimb o întreagă disciplină a reflecției, care supune fiecare propoziție unui examen foarte meticulos și nu o acceptă ca un obiect al științei veritabile decât numai după ce a fost perfect specificată calea deductivă care a dus la ea. Ea presupune deci, ca o condiție esențială, o nouă grijă pentru „ordinea filosofării" (*ordo philosophandi*), care se preocupă de dependența adevărurilor sau a problemelor, a unora în raport cu altele, precum și de natura primelor principii, singurele pe care poate fi întemeiată întreaga știință umană.

Gândirii filosofice îi aparține de aici înainte o exigență de justificare integrală care o obligă, dacă nu să reinventeze prin ea însăși întreg sistemul adevărurilor raționale, cel puțin să-și asume într-o manieră radicală responsabilitatea pentru propriul ei conținut și pentru propriile ei operații. Acesta este, cu adevărat, dreptul rațiunii moderne, care exclude din realizările sale, într-un câmp pe care înțelege să-l delimiteze ea însăși, orice simplu împrumut de la tradiție, oricare ar fi ea, orice credit acordat unei autorități, orice încredere nereflectată într-o deprindere intelectuală. Aplicarea prioritară a acestui drept la seria de probleme care au fost fie create, fie reînnoite de „filosofia primă" a lui Descartes (natura ideilor, condițiile certitudinii, definiția „primelor noțiuni" ale substanțelor și modurilor, definiția naturii divine, raportul în Dumnezeu dintre voință și intelect, realitatea liberului arbitru al omului, modalitățile uniunii sufletului cu trupul...), și sunt presupuse a putea fi rezolvate în mod absolut, este ceea ce va defini tradiția carteziană a marilor sisteme din perioada clasică.

2. Descartes

2.1. Viața și opera

René Descartes s-a născut la 31 martie 1596, la La Haye în Turena. Tatăl său era consilier în parlamentul din Rennes. Mama lui a murit la un an după nașterea lui. Destinat de familia sa unei cariere de magistrat, el a intrat, în 1607, la colegiul din La Flèche, pe care iezuiții abia îl înființaseră (1604): recunoscut ca un elev strălucit, el a primit în acest colegiu, mai cu seamă în matematică, cea mai bună pregătire posibilă în acea epocă. După studii de drept la Poitiers, confirmate prin bacalaureat și licență (1616), el părăsește, la vârsta majoratului (1618), calea trasată de tatăl său și se înrolează, în Țările de Jos, în armata lui Maurice de Nassau. La Breda, în noiembrie 1618, el îl întâlnește pe Isaac Beeckman, „fizico-matematician", care trezește interesul său pentru științe.

Câteva luni mai târziu, în noiembrie 1619, în Germania, unde Descartes a întâlnit, fără să se înroleze, armatele ducelui de Bavaria, are loc marele moment de meditație și de entuziasm, când îi vine ideea unei metode universale. El reia în scurt timp călătoriile sale, mai ales în Italia. În vara anului 1625, el revine în Franța și începe să frecventeze, la Paris, cercurile literare și savante. La sfârșitul lui 1627, în cursul unei reuniuni la nunțiul papal, cardinalul de Bérulle îi sugerează să scrie „istoria spiritului său". Pentru a putea lucra într-o singurătate pașnică — poate la *Regulae ad directionem ingenii (Reguli pentru conducerea spiritului)*, care vor fi descoperite printre hârtiile sale, după moartea sa —, Descartes își petrece iarna la țară și, la sfârșitul lui 1628, pleacă în Țările de Jos unde va locui aproape constant, până în 1649. El va avea de la menajera sa o fiică, Francine, pe care o va pierde în 1640.

Din anii 1629–1633 datează un prim tratat de metafizică, neterminat și niciodată regăsit (1629), marile lucrări de matematică și de fizică care vor furniza materia pentru *Încercări de metodă*, și mai ales redactarea *Tratatului despre lume*, care expune principiile fizicii carteziene și se prelungește în fiziologia *Tratatului despre om* (neterminat). Cucerit de ipoteza heliocentrică, Descartes renunță să publice acest tratat, aflând de condamnarea lui Galilei. Ce să facă în această situație? „Să sondeze vadul", arătând, cu câteva eșantioane ale noii filosofii, utilitatea și fecunditatea metodei sale. Astfel vor apare *Dioptrica*, *Meteorii*, *Geometria*, precedate de *Discursul asupra metodei pentru a îndruma bine rațiunea sa și a căuta adevărul în științe*, a cărui celebritate face să fie uitat uneori

rolul său introductiv. Totul va apare, în franceză, fără numele autorului, la Leyda, la 8 mai 1637.

Calea era astfel deschisă pentru o expunere mai sistematică a gândirii carteziene. Metafizica sau „filosofia primă" va fi, în ceea ce privește esențialul, expusă în *Meditationes de prima philosophia* (1641–1642), publicată mai întâi cu șase, iar apoi cu șapte serii de *Obiecții* și *Răspunsuri*, pentru care Descartes solicitase eminenți filosofi și teologi (Hobbes, Gassendi, Arnauld, Mersenne). Dar, de la sfârșitul anului 1640, Descartes meditează la o expunere mai completă a filosofiei sale (metafizică și fizică), concepută inițial pentru a înlocui manualele scolastice: aceasta va fi *Principia philosophiae* (*Principii de filosofie*), publicată în patru părți, în 1644, cu câteva adăugiri privind „opinia despre mișcarea Pământului". Cele două lucrări vor fi traduse în franceză în 1647.

La sfârșitul lui 1642, la La Haye, Descartes o întâlnește pe Elisabeta de Boemia, prințesă în exil și persoană foarte inteligentă: el va avea cu ea o corespondență importantă, cu deosebire asupra moralei, și va redacta pentru ea, în 1645–1646, tratatul *Pasiunile sufletului*, revăzut și publicat în 1649. În același an, Cristina de Suedia îl invită să vină la ea pentru a o învăța filosofie: după o ultimă călătorie în Franța și multe ezitări, el pleacă la Stockholm, în septembrie. Nici viața de la curte, nici climatul septentrional nu îi priesc; moare, din cauza unei pneumonii, la 11 februarie 1650.

2.2. Metodă și matematică

Cu *Discursul*, întreaga filosofie carteziană s-a plasat sub semnul metodei. De la Renaștere, preocuparea pentru metodă era foarte răspândită. La un gramatic și dialectician ca Ramus (Pierre de la Ramée, 1515–1572), sau, mai recent, la un Bacon, tema este omniprezentă, iar lucrările se numără cu zecile și propun metode pentru memorizarea faptelor, pentru soluționarea diferitelor probleme, pentru compunerea discursurilor sau pentru descoperirea tainelor naturii. Originalitatea lui Descartes în revendicarea și în conceperea metodei este totuși considerabilă și este triplă.

1) Ea constă, mai întâi, în a fi abolit orice raport de exterioritate între știință și metodă. Metoda nu este un auxiliar al științei, care ar ajuta la dobândirea sau la fixarea ei: ea este condiția și sursa însăși a științei.

Nu numai că ceea ce a fost găsit fără metodă nu este cunoscut printr-o veritabilă știință, dar realitatea științei — cu alte cuvinte, corespunzător celei de a doua dintre *Regulae ad directionem ingenii* (*Regula a II-a*), a *cunoașterii certe și evidente* — constă totdeauna în cunoașterea modului în care un anumit adevăr poate fi regăsit ca atare, altfel spus, *dedus* din alte adevăruri, descoperite înaintea lui. „O metodă este necesară pentru a porni în căutarea adevărului lucrurilor": această propoziție inițială a *Regulii a IV-a* cere să fie luată în sensul ei cel mai tare și cel mai universal. Toți savanții și chiar matematicienii care arată ceea ce au descoperit fără a arăta modul în care au făcut descoperirea îi împiedică pe cititorii lor să aprecieze valoarea descoperirilor lor (*Regula a IV-a*, AT X, 375 și 376). Și, de fapt, începând cu primele lucrări de matematică până la *Geometria* din 1637, trecând prin *Regulae*, căutarea unei *reguli generale* pentru soluționarea problemelor de un anumit gen și, mai întâi, practica unei *clasificări a problemelor în ordinea dificultății crescânde* au fost pe primul plan al preocupărilor carteziene, cu grija celei mai riguroase economii a operațiunilor spiritului.

2) Metoda cartezianã, ordonată în întregul ei, conform cu productivitatea spiritului, nu are nimic dintr-un aparat greoi de reguli și de invenții arbitrare. Vizând în exclusivitate să faciliteze și să garanteze descoperirea adevărului, ea însăși nu constă, spune *Regula a IV-a*, decât într-o serie de reguli *sigure și ușoare* (AT X, 371–372). Că ea poate să fie redusă, la limită, la cele patru precepte ale *Discursului* nu este surprinzător, dacă avem în vedere că pentru a cultiva „bunul simț" sau „lumina naturală" (*Regula I*) această metodă trebuie mai întâi să fie produsul ei; ea însăși trebuie, deci, să fie *naturală* (cf. scrisoarea către *Villebressieu*, vara lui 1631) și să coincidă în principiul său cu reflecția naturală privitoare la maniera de a trata problemele (cf. *Regulile V–VII* și *XIII–XIV*). Dar, desigur, cum oamenii de obicei se precipită spre lucrurile cele mai dificile (*Regulile IV, V, IX*), aceste reguli ușoare, care facilitează în cea mai mare măsură activitatea cunoașterii, nu au putut să fie descoperite decât de un spirit hotărât să reflecteze la acest lucru cu cea mai mare atenție și perseverență.

3) De metoda cartezianã se leagă, mai întâi, o dată cu reforma scriiturii algebrice, inventarea geometriei analitice, care constă în a defini algebric curbele (fiecare punct al acestora este determinabil prin coordonate x, y), și, invers, a reprezenta geometric ecuațiile (pe baza aceluiași principiu):

prin mijlocirea unei corelații, niciodată atinse, între cele două discipline matematice pure se puteau rezolva problemele de algebră, adică ale unei specii de aritmetică, cu ajutorul intuiției geometrice și, reciproc, problemele de geometrie prin reducerea lor la forma lor algebrică. Metoda trebuia totuși să se extindă, pentru a le constitui ca atare, la ansamblul celorlalte științe, adică al disciplinelor în care exercitarea corectă a rațiunii permite eliminarea simplelor probabilități și atingerea certitudinii. Acest domeniu al științei, opus de Descartes celui al *istoriei*, depășește cu mult pe acela al matematicii (pure sau aplicate, ca astronomia, muzica, mecanica sau optica): el se extinde în mod firesc la fizică în totalitatea ei, de care se leagă fiziologia și mecanica, ba chiar și la alte părți ale filosofiei, ca metafizica și morala.

Această unitate universală a metodei nu se bazează pe o oarecare omogenitate naturală a obiectelor acestor științe. Mai degrabă, această unitate a metodei, adică, în fond, aceea a *luminii naturale a rațiunii*, sau aceea a spiritului care reflectează la propriile sale operațiuni, este aceea care produce între aceste obiecte o nouă omogenitate. Pretutindeni, problemele care se pun vor fi deosebite cu grijă și puse în ordine; pretutindeni, dintre datele sau elementele unei probleme, arta va consta în a alege termenii de plecare și în a discerne calea cea mai comodă pentru a le defini sau a le integra pe toate celelalte; pretutindeni, interogația cea mai sistematică, atenția cea mai grijulie, „enumerările" cele mai riguroase vor garanta claritatea și distingerea fiecărei propoziții și vor proteja principiile ca și concluziile de orice fel de incertitudine. Dacă metoda carteziană rămâne în mod fundamental matematică, aceasta se datorează faptului că spiritul, în toate acestea, nu încetează să stabilească între propriile sale operații anumite „raporturi și proporții". Și tocmai în această matematică secretă a spiritului, *Mathesis universalis*, această „știință generală a ordinii și măsurii", a cărei constituire o evocă *Regula a IV-a*, își va fi găsit deplina sa realizare.

2.3. Construcția fizicii

Practicată metodic, matematica deprinde spiritul „să se hrănească cu adevăruri" (*Discurs*, AT VI, 19), fiind vorba de probleme care trebuie să fie, la început, foarte simple și ușoare. Aceasta înseamnă, de asemenea, că ele trebuie să-l pregătească pentru a trata probleme mai dificile. În Scrisoarea-Prefață a *Principiilor de filosofie* (1647), Descartes va spune că o dată ce a fost dobândită această disciplină pregătitoare, acela care

dorește să se instruiască ordonat „trebuie să înceapă cu toată seriozitatea să se ocupe de adevărata filosofie, a cărei primă parte este metafizica, ce conține principiile cunoașterii". Cu douăzeci de ani mai înainte, *Regulae*-le prezentau lucrurile altfel: aritmetica și geometria propun spiritului probleme „înțelese perfect", în care „nu căutăm nimic mai mult decât ceea ce se poate deduce din datele problemei" (*Reg. XII*, AT X, 429). De aceste probleme se deosebesc acelea care sunt „înțelese imperfect", deoarece ansamblul de date pertinente nu este constituit dintr-o dată: acestea din urmă sunt în primul rând problemele de fizică. *Regulae*-le își propuneau să arate în ce fel putem reduce totdeauna aceste probleme „imperfecte", obiect al celei de a treia părți a lucrării (*Reg. XXV* la *XXXVI*), la problemele „perfecte", despre care tratează partea a doua (*Reg. XIII* la *XXIV*). Trecerea de la matematică la fizică trebuia deci să se efectueze cu ușurință, într-un mod pur tehnic și fără ca metafizica să aibă vreun rol determinant de jucat.

De fapt, textul *Regulae*-lor se întrerupe puțin după *Regula a XVIII-a*, în mijlocul explicării metodei referitoare la problemele perfecte. Dar dacă această explicație a trebuit să prezinte dificultăți neprevăzute, cu atât mai mult așa trebuie să se întâmple în cazul trecerii de la partea a doua a lucrării la a treia. Nu e vorba de faptul că Descartes ar fi trebuit să renunțe la orice formă de matematizare a problemelor de fizică: „în fizică, nu accept principii care să nu fie acceptate și în matematică", va scrie el în *Principii* (II, art. 64), „pentru a putea proba prin demonstrație tot ceea ce aș deduce din ele"; și deja către Mersenne, la 27 iulie 1638: „fizica mea nu este altceva decât geometrie". De aici încolo, totuși, nu ar fi trebuit doar să se precizeze modul acestei matematizări: fizica ar fi trebuit să se realizeze ca o teorie unitară, acolo unde *Regulae*-le nu aveau încă de-a face decât cu probleme particulare, de exemplu, de optică. Exact în momentul când se pune problema *principiilor* fizicii ca teorie unitară apare necesitatea întemeierii metafizicii; dar se cuvine să expunem mai întâi forma noii științe.

2.3.1. „Natura corporală" și întinderea geometrică

Rupându-se de orice practică de tip empiric, mișcarea de definire a principiilor începe, în realitate, chiar de la *Regulae* cu concepția, dezvoltată de *Regula XII* (AT X, 417 și urm.), după care întreaga știință umană pornește de la anumite *noțiuni simple* despre lucruri, cu alte cuvinte, are la început ca obiect anumite *naturi simple*, care sunt *notae per se*, „cunoscute prin ele însele", și nu se extinde la celelalte lucruri

decât în măsura în care acestea apar ca fiind *compuse* din aceste naturi. *Regula XII* deosebește trei feluri de „naturi simple": acelea care nu se raportează decât la spirit, cum ar fi cunoașterea, îndoiala, ignoranța; acelea care „nu se cunosc decât în corpuri", ca întinderea, figura, mișcarea; acelea care se atribuie, indiferent, la ambele categorii de lucruri, ca existența, unitatea, durata (AT X, 419; cf., mai târziu, *Principiile* I, art. 48). Dar pe Descartes îl interesează aici, înainte de toate, naturile simple, „pur corporale", și raporturile dintre ele. Că noi nu cunoaștem în mod absolut, clar și distinct, în corpuri, decât întinderea, figura, mișcarea, situația, la care se adaugă durata și numărul; de asemenea, că trebuie să explicăm toate proprietățile corpurilor cu ajutorul numai al acestor „naturi", abținându-ne cu grijă de a „făuri noi feluri de existență" (AT X, 413; cf. *Regula XIV*, 439): acesta este, într-adevăr, principiul fundamental al fizicii carteziene, care condiționează matematicitatea ei. „Mărturisesc sincer", va rezuma Descartes în *Principii* (II, 64), „că nu cunosc altfel de materie a lucrurilor corporale decât aceea care poate fi divizată, figurată și pusă în mișcare în toate felurile, adică aceea pe care geometrii o numesc cantitate și pe care ei o iau ca obiect al demonstrațiilor lor; și că nu iau în considerație, în această materie, decât diviziunile, figurile și mișcările sale (...) Și pentru că, în felul acesta, putem explica toate fenomenele naturii, așa cum se va vedea din cele ce urmează, nu cred că trebuie să acceptăm alte principii în fizică".

În raport cu vechea fizică, semnificația revoluționară a acestei reducții a naturii corporale sau fizice la „naturile simple", ca întinderea, figura sau mișcarea, nu ar putea fi subliniată îndeajuns. Prezentată mai întâi în *Regulae* cu titlul de *presupunere* necesară, această reducție va fi, în textele ulterioare, atât de categorică cât e posibil; și doar ea singură întemeiază asimilarea totală a științei naturii cu un fel de geometrie, anulând orice diferență *reală* dintre materie și spațiu. Din perspectiva habitudinilor noastre, totuși, nimic nu era, în mai mică măsură, de la sine înțeles, mai întâi pentru că, în felul acesta, erau expulzate din esența corpurilor toate calitățile pur sensibile (culoare, miros, gust, căldură), precum și proprietăți ca duritatea și greutatea. În afară de asta, asimilarea materiei cu întinderea nu implica doar (împotriva epicurienilor) imposibilitatea vidului (adică a unei întinderi care să nu fie întinderea vreunui corp: *Principii* II, 16) și aceea a atomilor (fiindcă noi vedem limpede că fiecare parte de întindere, oricât de mică ar fi, poate încă să fie divizată: II, 20); ea implica de asemenea (împotriva aristotelicienilor) extensiunea nedefinită a universului (II, 21) și omogenitatea sa (II, 22).

2.3.2. Mișcarea și legile ei

Dacă tot spațiul universului este astfel umplut, sau, mai curând, constituit din aceeași materie, de cine ar putea depinde diferențierea acestei materii și fenomenele de toate categoriile care se raportează la ea? Ele nu vor depinde decât de diferitele figuri luate de părțile sale și, mai ales, de diferitele mișcări ale acestor părți, unele față de altele. În acest univers, mișcarea și repausul nu au, desigur, decât o definiție relativă: „mișcarea (locală) nu este decât acțiunea prin care un corp trece dintr-un loc în altul" (art. 24), sau, mai exact, „ea este transportul unei părți de materie, sau al unui corp, din vecinătatea corpurilor cu care vine în atingere nemijlocit și pe care le considerăm în repaus, în vecinătatea altora" (art. 25). În ceea ce privește repausul, care nu este decât absența unui astfel de transport, nu numai că el nu poate fi decât relativ (aceleași părți care sunt în repaus unele față de altele fiind în mișcare în raport cu altele), dar el este produs și subzistă în aceleași condiții ca și mișcarea: „nu este cerută mai multă acțiune", nici mai multă *forță*, „pentru mișcare decât pentru repaus" (art. 26). Această relativitate nu interzice nicidecum o abordare cantitativă: ea impune doar, de fiecare dată, alegerea unui punct de reper. Și dacă aceeași substanță întinsă este aceea care constituie întregul univers, va fi de-ajuns să adoptăm un postulat de conservare a cantității totale de mișcare (cantitate definită de Descartes, pentru fiecare corp, ca produsul dintre viteză și mărimea sa), precum și să specificăm condițiile în care direcția și cantitatea de mișcare ale unei părți de materie se conservă sau se modifică, pentru a putea trata universul ca pe un mare sistem mecanic.

Această specificare începe cu enunțul celor trei *legi ale naturii*, pe care *Principiile* le reproduc, în ceea ce privește esențialul, din *Tratatul despre lume* (cap. VII). Aceste prime legi sunt: 1) „că fiecare lucru <sau parte a materiei> rămâne în aceeași stare atât cât se poate și că niciodată nu și-o schimbă decât prin întâlnirea cu alte lucruri" (art. 37); 2) „că fiecare parte a materiei, luată în particular, nu tinde niciodată să-și continue mișcarea în linii curbe, ci în linii drepte" (art. 39); și 3) că un corp în mișcare, întâlnind un altul „mai tare ca el", nu pierde nimic (ricoșând) din mișcarea sa, și întâlnind „un corp mai slab, pe care îl poate mișca", pierde atâta mișcare câtă îi transmite (art. 40). Primele două legi au o mare importanță în istoria fizicii: a doua destituie mișcarea circulară din simplitatea pe care i-o acorda Galilei și ne invită să concepem toate

mișcările nerectilinii ca funcții ale mai multor mișcări rectilinii; cele două legi luate împreună au putut fi considerate ca prima formulare riguroasă a principiului inerției, care va constitui prima lege newtoniană a mișcării. A treia este, de asemenea, capitală pentru fizica lui Descartes, dar, așa cum vor arăta în curând Christian Huygens și apoi Leibniz, ea este falsă, la fel ca și legile șocului, formulate ca urmare a ei și diferențiate după raportul inițial dintre corpuri și mărime, viteză și „determinare" sau direcție: eroarea cartezian nu constă aici atât în neglijarea elasticității, presupunând că toate corpurile sunt „perfect dure" (art. 53), cât în necunoașterea continuității matematice existente între diferite cazuri, așa cum este relația dintre modificările de viteză și de direcție.

Oricum ar fi, în măsura în care șocul sau „întâlnirea" unor părți ale materiei, antrenând eventual diviziunea lor, constituie el singur evenimențialitatea fizică, un întreg dispozitiv este astfel preparat pentru explicarea fenomenelor naturii: această explicație va consta tot timpul în a defini sistemul de părți materiale (invizibile pentru noi în detaliul lor și diferențiate în mărime, figură și mișcare), sau, mai degrabă, de mișcări ale acestor părți modificându-se după legile șocului, care este capabil de a produce efectele (sensibile, și în particular vizibile) pe care dorim să le explicăm. Cu anumite excepții (de exemplu, în optică, cu legea refracției, descoperită în 1628), explicația fizică la Descartes nu este orientată în mod precis spre formularea matematică a anumitor legi. Ea urmărește mai degrabă să obțină o perfectă reprezentare a mișcărilor subiacente unui fenomen dat, ceea ce presupune că se merge în amonte către o anumită stare inițială a sistemului material considerat, din care se „deduc" cvasimatematic, după un anumit număr de legi, transformările succesive, care trebuie în final să coincidă cu datele experienței. Această explicație implică, deci, în orice caz, recursul la ipoteze; dar acest recurs nu este incompatibil cu certitudinea: când vor fi fost reunite, cu toată grija necesară, toate experiențele ce pot servi la definirea unui anumit fenomen (printr-un anumit ansamblu de „efecte"), și când se va verifica că, din anumite ipoteze foarte simple (cele mai simple posibile), ansamblul „efectelor" astfel determinate poate fi dedus exact, aceste efecte vor putea fi considerate ca fiind explicate în mod real prin respectivele ipoteze, iar aceste ipoteze ele însele ca fiind probate de efectele menționate, cu ceea ce sfârșitul *Principiilor* (IV, 205) numește o deplină „certitudine morală" (cf., de asemenea, *Discurs*, VI, AT VI, 76, și *Scrisoarea către Morin*, din 13 iulie 1638).

2.3.3. Fabrica lumii

Bineînțeles că problema alegerii ipotezelor trebuia să se pună, cu o acuitate deosebită, în vederea explicării structurii lumii în întregimea ei, sau, cu alte cuvinte, a „fabricii cerului și pământului" (IV, 206). În afara dificultății sale intrinseci, definirea unei stări inițiale a materiei nu poate să nu fie confruntată cu povestirea *Genezei*, în care Dumnezeu apărea creând lumea nemijlocit așa cum o percepem. Această situație justifică precauțiile autorului *Tratatului despre lume* (cap. VI; cf., de asemenea, *Discurs* V, AT VI, 42), care își oferă în chip de fabulă facerea unei noi lumi, ce trebuie să se nască în „spațiile imaginare", precum și acelea din *Principii* (III, art. 45), unde este subliniat avantajul cognitiv al unei geneze pur mecanice. Dificultatea intrinsecă este totuși mai mică decât a fost prevăzută: căci legile naturii sunt „cauza faptului că materia trebuie să ia succesiv toate formele de care este capabilă"; astfel că „abia s-ar putea imagina o <dispozițiune inițială> despre care nu se poate proba decât că, prin aceste legi, ea trebuie să se schimbe continuu până ce, în sfârșit, să alcătuiască o lume cu totul asemănătoare cu cea existentă, deși, probabil, aceasta ar fi mai greu de dedus dintr-o supoziție decât din alta" (art. 47).

În orice caz, o dată ce materia lumii a fost divizată (fără nici un vid) în anumite părți pe care Dumnezeu le pune în mișcare pe unele în raport cu altele, colțurile acestor părți trebuie să se tocească, astfel ca ele să se rotunjească și să se formeze între ele, pentru a umple intervalele, un „rumeguș" de părticele noi deosebit de mărunte și mobile, și care, prin urmare (după principiile lui Descartes), pot fi foarte ușor divizate din nou (art. 48 la 51). Aceste două forme ale materiei definesc (art. 52) primele două „elemente" ale lumii vizibile: „rumegușul" care formează primul element, și pe care *Tratatul despre lume* (V) îl numea foc, dă naștere Soarelui și stelelor fixe; părțile rotunde, care reprezintă al doilea element, sunt ca aerul și alcătuiesc cerurile. Un al treilea element va fi format din părțile de materie care, „din cauza grosimii și figurii lor, nu vor putea fi puse în mișcare atât de ușor ca cele precedente": ele se regăsesc în Pământ, planete, comete, și formează o materie opacă, în timp ce, raportate la văz, ca simț al omului, al doilea element este *transparent* iar primul *luminos* (*ibid.*).

Fiind admis că într-un spațiu plin nici un corp nu poate să părăsească un loc fără ca un altul, contiguu, să-l ocupe imediat, să presupunem că Dumnezeu dă părților inițiale o mișcare dublă: „o mișcare proprie fiecărei părți ca atare în jurul centrului său" și, totodată, „o mișcare proprie mai

multora la un loc în jurul unor centre dispuse în același fel în univers" (art. 46); până la urmă se va întâmpla ca „pilitura" produsă să se adune în aceste centre pentru a da naștere aștrilor și ca materia cerurilor să se structureze în jurul lor în formă de *vârtejuri*. Toate părțile materiei fiind aici supuse unei forțe centrifuge, aceasta nu va împiedica părțile mici ale primului element să tindă, la fel ca și cele ale celui de al doilea, să se îndepărteze de aceste centre, astfel că acestui efort, dispus în toate direcțiile, va trebui să-i atribuim acțiunea pe care o numim lumină (art. 55 la 64). Dar dacă cea mai mare parte dintre părțile primului element sunt extrem de subtile și mobile, există unele care nu posedă aceste calități în aceeași măsură și care, în loc să se separe unele de altele, „se atașează cu ușurință unele de altele" (art. 88). Aceste „părți canelate" (a căror suprafață trebuie să aibă mici șanțuri), „aruncate, de cele mai subtile, în afara astrului pe care îl compun", iau forma celui de al treilea element și produc pete cum sunt acelea ale Soarelui (art. 94). Aceste pete sunt câteodată repede distruse, altă dată nu: dacă se multiplică, se extind și se îngroașă, ele sfârșesc prin a forma o scoarță datorită căreia astrul devine opac și solid și pierde „forța" necesară pentru a împinge materia din vârtejul său în vârtejurile înconjurătoare (art. 115–116). Acest vârtej este atunci repede distrus, iar astrul devenit solid fie că este aruncat dintr-un vârtej în altul și devine astfel o *cometă*, fie că ocupă un loc (după cum soliditatea sa este proporționată în raport cu părțile celui de al treilea element pe care îl conține, îl dispune la cutare sau cutare viteză), la o înălțime determinată într-un alt vârtej, unde el vine să formeze o *planetă* (art. 119 și 140), căreia de altfel nu trebuie să-i căutăm o mișcare absolut regulată (art. 157).

Astfel se explică formarea sistemului solar (art. 146). Regiunea din univers în care ne aflăm („primul cer": art. 53) a trebuit să sufere cândva cel puțin paisprezece vârtejuri; dar mișcarea lor a atras după sine formarea petelor pe astrele care ocupau centrul, după care cele mai mici dintre aceste vârtejuri au fost distruse, iar aceste astre au devenit planetele celui mai mare vârtej, care are ca centru Soarele: anume Mercur, Venus, Pământul, Marte, Jupiter și Saturn, plus Luna, cei patru sateliți ai lui Jupiter și cei doi atribuiți lui Saturn. După ce s-a ocupat, în această a treia parte, de ansamblul „lumii sensibile", Descartes se poate interesa, în mod special, de Pământ (partea a IV-a), pentru a explica distribuția elementelor în profunzimile sale și la suprafața sa; greutatea, care constă în aceea că „materia subtilă" și foarte mobilă a cerului împinge spre pământ toate corpurile pe care le numim grele (art. 20); natura aerului

și a apei; fluxul și refluxul mării; natura metalelor și a celorlalte corpuri; natura și efectele focului; natura magnetului (pornind de la cele treizeci și patru de proprietăți ale sale: art. 145) etc.

Fizica *Principiilor* formează, poate, datorită unității sale, a arhitecturii și a diferențierii sale, sistemul cel mai impresionant și cel mai ingenios care a fost construit vreodată. Ne vom întreba, probabil, cum Descartes, gânditor atât de prudent, nu s-a îndoit că o asemenea construcție, prin însăși natura sa și în pofida admirabilelor sale intuiții, va trece într-o zi drept un „roman" al științei. Răspunsul este că această construcție îi apărea absolut solidă, principiile care o guvernează fiind absolut singurele care pot ocaziona o certitudine deplină și metafizic fondată. Prin urmare, trebuie să revenim la această fundamentare, dacă vrem să o apreciem în mod echitabil.

2.4. Fundamentarea metafizică

2.4.1. „Sursa oricărui adevăr"

Raportul dintre fizica carteziană și metafizică poate fi marcat pe două planuri.

Primul ține de obiectul propriu acestei științe: dacă materia universului nu poate exista prin ea însăși și trebuie nu numai să fi fost creată, dar și să fie conservată în fiecare moment de creatorul ei, cu atât mai puțin poate ea să producă sau să conserve prin ea însăși mișcarea sa. Această mișcare are nevoie, deci, de „o cauză primă și universală" (*Principii* II, art. 36), care nu poate să se găsească decât în Dumnezeu. Dumnezeu este acela care, la început, divizează materia universului și dă o anumită mișcare părților sale; dar tot Dumnezeu, fiind imuabil, trebuie, prin „concursul său ordinar" (*ibid.*), să conserve această mișcare, desigur nu în distribuția, ci în cantitatea ei totală și în legile comunicării. Conservarea cantității de mișcare, la care se aliniază cele trei legi principale ale naturii, nu este deci asigurată decât prin considerarea naturii divine; și aceste legi, ele însele, pe care noi le concepem atât de ușor ca fiind ale naturii și care sunt „cauzele secunde și particulare ale diferitelor mișcări pe care le remarcăm în cutare și cutare corp" (art. 37), nu-i aparțin decât în măsura în care Dumnezeu, care a creat în întregime această natură, le-a stabilit el însuși în sânul ei.

Dar, în al doilea rând, trebuie să evocăm condițiile generale în care noua știință este posibilă. Pentru a constitui această știință pe baze solide, autorul *Regulae*-lor a crezut că poate să se mulțumească să arate cum se elaborează această știință pornind de la anumite noțiuni simple ale lucrurilor, care sunt cunoscute în mod perfect prin ele însele: totuși, o operație de acest tip nu putea fi de-ajuns pentru a proteja știința obținută împotriva oricărui fel de îndoială, nici, prin urmare, pentru a o face perfectă. Că întinderea, figura, mișcarea, precum și mărimea, divizibilitatea, situația sunt singurele noțiuni simple, clare și distincte, pe care le avem despre natura corpurilor, nu este încă o dovadă că *nici o altă proprietate* nu aparține, de fapt, esenței corpurilor. Și dintr-un punct de vedere mai general, dacă știința nu poate fi efectivă și perfectă decât după ce a fost sustrasă oricărei specii de îndoială, această indubitabilitate nu poate fi cerută numai de primele sale principii (care trebuie să fie cunoscute, spune *Regula III*, prin *intuiție, intuitus*), dar, în aceeași măsură, de toate concluziile sale, precum și de *deducțiile* (*ibid.*) care duc la ele. Or, în pofida respectării extrem de scrupuloase a metodei, nu vom obține această indubitabilitate atât timp cât nu ne vom fi asigurat de buna alcătuire a puterii noastre de gândire și de persistența, de-a lungul timpului, a ceea ce am recunoscut ca adevărat.

De aceea, după Descartes, nu va exista știință adevărată fără o deplină recunoaștere prealabilă a existenței unui Dumnezeu atotputernic. Într-un univers necreat, în care gândurile noastre ar izvorî dintr-o necesitate oarbă și în care înșeși facultățile ne-ar fi fost date oarecum din întâmplare, n-am putea fi asigurați în nici un fel (cf. *Meditații* I, AT IX, 16–17) că spiritul nostru poate accede la esența lucrurilor și posedă astfel o oarecare potrivire cu natura. Într-o lume al cărei autor nu l-am fi recunoscut suficient, nu am putea să scăpăm, în mod legitim, de teama de a fi înșelați în cele mai neînsemnate operațiuni ale spiritului nostru sau, cel puțin, în amintirea acestor operațiuni, de către o oarecare putere tot atât de redutabilă pe cât de insesizabilă. Sub acest raport (*Răspunsuri la a doua serie de obiecții*, AT X, 111), un geometru ateu nu va ști nici chiar printr-o „știință adevărată și certă" că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte. Numai Dumnezeu — Dumnezeul cel adevărat, „în mod suveran perfect și infinit" (*Med.* III, AT IX, 36), atotputernic și absolut bun — poate face ca ceea ce percep ca alcătuind în exclusivitate esența sau natura unui lucru să fie într-adevăr astfel și, în general, ca ceea ce am perceput o dată în mod clar și distinct să fie și să rămână adevărat. Același Dumnezeu de la care avem facultățile noastre

intelectuale nu a vrut, desigur, ca noi să fim decepționați și înșelați, când ne folosim de ele cum trebuie: în privința asta el poate fi numit *verace*. Va fi de-ajuns să știm și să veghem — în mod absolut în *cercetarea adevărului*, precum și atât cât este posibil *în conduita noastră în viață* — ca să nu facem nici o judecată fără o cunoaștere clară și distinctă a obiectului judecății noastre, pentru a fi eliberați în această privință de orice fel de neliniște.

Dar pentru aceasta trebuie, în mod precis, ca înseși obiectele științei să nu fie în nici un fel transcendente sau preexistente în raport cu puterea și voința lui Dumnezeu; trebuie ca același Dumnezeu care a creat spiritele noastre să fi stabilit ca atare totalitatea adevărurilor pe care le putem cunoaște — inclusiv, de exemplu, „adevărurile eterne" ale matematicii. Că toate „adevărurile eterne", și în particular legile naturii, au fost „stabilite de Dumnezeu"; că ele „depind de el în întregime, tot așa ca și restul creaturilor"; și că Dumnezeu a imprimat noțiunile în spiritul nostru, unde ele sunt *ingenitae*, înnăscute: această dublă teză nu ocupă în expunerile clasice ale metafizicii carteziene decât un loc discret (cf., de exemplu, *Răspunsurile* din seria a cincea, V, 1 și a șasea, 6). Ea va fi aparținut totuși celui mai vechi program al meditațiilor metafizice ale lui Descartes (cf. *Scrisoare către Mersenne*, din 15 aprilie 1630). Oricine vrea să „vorbească de Dumnezeu în mod demn" nu va trebui să sustragă absolut nimic infinitei sale puteri: nu va trebui să spunem niciodată despre un lucru că este imposibil pentru Dumnezeu. Crearea liberă a adevărurilor eterne și a legilor naturii este o urmare imediată a acestei puteri infinite. Iar dacă aceasta constituie o dificultate pentru intelectul nostru, care nu înțelege cum a putut face Dumnezeu cutare sau cutare lucru pe care îl considerăm absolut imposibil, motivul este că însăși această putere, pe care el o concepe în mod clar și distinct ca infinită, este în același timp ceea ce trebuie să rămână *incomprehensibil*.

2.4.2. Programul fundamentării

Simpla considerare a puterii divine trebuie să ne facă să vedem în Dumnezeu „sursa oricărui adevăr" (*fons veritatis*). Dar, pentru ca acest adevăr însuși să fie dobândit pe deplin, dificultatea va fi să aflăm în ce fel putem, *în condițiile îndoielii celei mai sistematice ce ar putea fi concepută*, să ne procurăm certitudinea absolută că acest Dumnezeu atotputernic și perfect, în gradul cel mai înalt, există. De asemenea, pentru a fi siguri că natura sau esența corpurilor constă exclusiv în întindere,

precum și că *există* corpuri, trebuie să fie întrunite mai multe condiții: va trebui să fi recunoscut, cu cea mai mare evidență, natura „adevăratului Dumnezeu" și existența sa, iar pentru aceasta, să fi învățat într-o manieră generală, sau cel puțin tipică, cum putem să obținem certitudinea a ceva, și să fi determinat, în general, care noțiuni simple, clare și distincte, cu privire la diferite genuri de lucruri ce pot să existe, se află în posesia noastră (pentru ca să ne situăm în afara pericolului de a le confunda).

Or, cheia acestor trei operațiuni nu se va găsi nicăieri în altă parte decât în *Cogito*. Tocmai de aceea alegerea *Cogito*-ului ca principiu prim va apare ca cea mai mare invenție a lui Descartes. Tot de aceea, cunoașterea reflexivă a spiritului sau a sufletului omului, la care *Cogito*-ul oferă acces, nu dă naștere unui simplu capitol al metafizicii carteziene, ci mai degrabă produce calea acesteia sau resursa ei constituantă, în raport cu această veritabilă cunoaștere a lucrurilor la care urmăream să ajungem.

Caracterul capital al *Cogito*-ului poate fi prezentat în trei feluri.

a) Primul adevăr. Dacă e vorba să construim, începând cu principiile, un corp de cunoștințe care să poată rezista la orice fel de îndoială, nu numai că este necesar să adoptăm în cercetarea acestor principii o regulă riguroasă, după care tot ceea ce ar putea fi un prilej pentru cea mai mică îndoială trebuie dat la o parte ca fals. Această îndoială trebuie să fie organizată, ea însăși, ca o veritabilă operație a spiritului, pe care va trebui să o ducem la maximum de generalitate și radicalitate. Fiind admis că ea trebuie, ca oricare alta, să asculte de un principiu de economie, înseamnă că ea se va referi mai puțin la conținuturi particulare de cunoaștere sau de credință, cât la ceea ce o conștiință filosofică naivă ia, *în general*, ca bază sau principiu al cunoștințelor sau al credințelor sale.

Aici nu este vizat orice conținut: îndoiala nu va afecta noțiuni simple ca aceea de gândire, certitudine sau existență, nici principii ca: „pentru a gândi trebuie să exiști" — noțiuni și principii care prin ele însele „nu ne fac să posedăm cunoașterea vreunui lucru care există" (*Principii* I, art. 10) și fără de care orice raționament ar fi imposibil. În schimb, va fi de-ajuns ca motivele care ne determină să „admitem în fondul nostru de încredere" anumite genuri de propoziții — încrederea în ceea ce ne spun ceilalți oameni sau în ceea ce ne furnizează simțurile noastre, în vigilența rațiunii noastre, sau chiar în operațiile cele mai simple ale spiritului nostru — să poată fi zdruncinate de anumite rațiuni care generalizează posibilitatea unei erori, pentru ca propozițiile corespunzătoare să piardă, cel puțin provizoriu, legitimitatea lor. Aceste rațiuni, ele însele, nu trebuie să fie absolut solide și irefutabile: va fi suficient (cf. a treia serie de *Răspunsuri*, I,

și dialogul neterminat cu privire la *Cercetarea adevărului*, AT V, 513) ca ele să apară ca atare și să nu li se poată opune nimic imediat. În felul acesta, cu un număr mic de argumente compuse în mod savant — cele mai cunoscute fiind legate de frecvența erorilor simțurilor, de incapacitatea noastră de a discerne, în ultimă instanță, starea de veghe de starea de vis, și de ipoteza, încă neinvalidată, cu privire la un Dumnezeu înșelător —, *Prima Meditație* (singurul text publicat în care este expusă integralitatea protocolului îndoielii) reușește în principiu să distrugă întreaga noastră certitudine nemijlocită cu privire la realitatea lumii exterioare și a corpului nostru, ca și aceea cu privire la efectivitatea celor mai abstracte științe.

Totuși, această distrugere a certitudinii obișnuite poate foarte bine să nu se izbească de nici un obstacol ireductibil, atât timp cât ea are, ca obiecte, simple conținuturi de reprezentare: lucrurile nu mai stau, însă, așa când ea începe să se intereseze de însăși gândirea pe care se bizuie sau de existența căreia această gândire îi aparține. Este un lucru absolut neîndoielnic că gândirea mea, care se îndoiește, este ceva care se întâmplă efectiv; și că eu, care am această gândire, exist întrucât o am: tot așa, trebuie să mărturisim (*Med.* II, AT IX) că „această propoziție: *eu sunt, eu exist*, este în mod necesar adevărată întotdeauna când o pronunț sau când o concep în spiritul meu". Aici are puțină importanță definiția (delicată din punct de vedere filosofic și logic) a principiului acestei certitudini: prin intermediul acestei operații reflexive care se numește *Cogito* (cu toate că expresia latină: *Cogito, ergo sum* lipsește din *Meditații*), gândirea ia în mod absolut și de drept, pentru prima oară, în posesiune o anumită realitate; și o face într-un mod cu totul nou, fiindcă, prin îndoială, spiritul a învățat să se *îndepărteze de simțuri* care, mai înainte, îi furnizau credințele sale cele mai tari și se amestecau, mai mult sau mai puțin, în toate gândurile sale. Tot așa evidența, confirmată într-un mod nedefinit, a lui *Cogito* ne dă (*Med.* III, la început) măsura și etalonul *clarității* și *distingerii* pe care trebuie să le obținem în toate celelalte „percepții" ale noastre și care țin (seria a doua de *Răsp.*, AT IX, 115; *Principii* I, art. 45) de faptul că spiritul îi recunoaște integral conținutul și implicațiile.

b) „Distincția reală". În afară de tautologiile pure, nu există adevăruri care, luate în ele însele, să fie mai puțin instructive ca acest „gândesc, deci exist" (care, de altfel, se găsește deja la Sfântul Augustin). Cu toate acestea, luat ca primul dintre adevărurile care se prezintă celui care se decide să „filosofeze în ordine", el oferă avantajul imens de a-l conduce

la cunoașterea a ceea ce este. Eu, cel care meditează în condițiile celei mai mari îndoieli — căruia imaginația unui „geniu răutăcios", foarte puternic și foarte viclean, „care folosește toată priceperea sa pentru a mă înșela", îi furnizează instrumentul reiterării sale —, ce pot să spun că sunt într-adevăr? Nu pot să spun că sunt nici corp, nici om, nici suflet ca acela pe care vechii filosofi au putut să și-l imagineze: eu nu sunt, „vorbind în mod precis", decât un lucru capabil de această meditație — un „lucru care gândește", *res cogitans*, adică, de asemenea, „un spirit (*mens*), un intelect sau o rațiune". Aș putea, după aceea, să devin din nou sigur că am un corp cu care sunt strâns unit, că eu compun cu el „un singur tot": rigoarea îndoielii care subzistă încă în legătură cu acest subiect este totuși suficientă pentru a detașa în mod actual natura mea de ființă gânditoare de cealaltă natură, pe care o voi descoperi numai după aceea, și pentru a marca o mare diferență de principiu între certitudinea pe care o am de acum în legătură cu prima și aceea care o va privi pe a doua. Așadar, deși, cu toată rigoarea, trebuie să aștept până voi fi cunoscut existența unui Dumnezeu atotputernic și veridic pentru a mă asigura că sunt, într-adevăr, ca spirit, ceea ce cred că sunt — „o substanță a cărei întreagă natură sau esență nu este decât aceea de a gândi și *care pentru a exista nu are nevoie de nici un loc, nici nu depinde de nici un lucru material*": *Discurs* IV, AT VI, 33 —, pot fi deja sigur că propriul meu spirit, adică eu însumi numai întrucât gândesc, constituie *un adevărat lucru*, deosebit prin natură de oricare altul. Nu constituie o obiecție faptul că eu nu sunt numai o ființă care se îndoiește, care înțelege sau vrea, ci o ființă care are imaginație și care simte: faptul de a imagina și de a simți sunt proprietăți ale spiritului, pe care trebuie să le punem printre „formele de a gândi" sau „modurile de a gândi" (*modi cogitandi*), mai ales că s-ar putea, strict vorbind, ca eu să fiu subiectul acestora chiar dacă nu ar exista nici un corp și doar să *mi se pară* că îl simt.

Importanța metafizică a acestei experiențe este firește imensă. În conceptul său scolastic, sufletul omului (divizat în vegetativ, senzitiv și rațional) era definit ca „forma corpului" sau „forma principală a omului": el constituia motorul tuturor actelor sale și adevăratul subiect al tuturor afecțiunilor sale. Dar, începând cu *Cogito* și în condițiile îndoielii, această primă definiție a sufletului, pornind de la raportul său cu corpul, își va pierde legitimitatea. Întrucât este unit cu un corp, acest suflet va putea, firește, să conserve într-un anumit sens o funcție de „informație" (cf. *Principii* IV, 189): natura sau esența sa trebuie, totuși, să se reducă la aceea a *spiritului*, adică a acestui „lucru care gândește", în mod esențial

conștient de sine, care, în principiu, verifică prin *Cogito* faptul că ar putea să fie și să gândească, chiar dacă nu ar exista nici un corp în lume și nici o lume. Or, dacă este adevărat că sufletul poate exercita cel puțin funcțiile sau facultățile sale principale — a înțelege (*intelligere*), a voi, a nu voi, a se îndoi, a afirma, a nega — fără a se raporta la corp și, prin urmare, fără a-i datora ceva, va apărea ca fiind greu de conceput ca un corp, de partea sa, să aibă nevoie de un suflet pentru a îndeplini ansamblul funcțiilor sale. În această măsură, experiența *Cogito*-ului va fi de natură, dacă nu să întemeieze în mod direct, cel puțin să confirme indirect ceea ce poate fi considerat ca al doilea principiu al mecanicismului cartezian: anume că un corp *viu* este din toate punctele de vedere comparabil cu o mașină foarte perfecționată și poate îndeplini ansamblul funcțiilor sale, inclusiv acelea care constau în a reacționa într-un mod determinat la o împrejurare exterioară, „numai prin dispoziția organelor sale", adică a părților de materie care îl compun.

În orice caz, între noțiunea clară și distinctă pe care o avem despre sufletul sau spiritul nostru ca *lucru care gândește*, ale cărui facultăți principale sunt intelectul (de activitatea căruia țin imaginația și simțirea) și voința (de care țin afirmația, negația și, deci, judecata, dar și dorința și aversiunea: *Principii* I, art. 32), și aceea pe care o avem despre corpul nostru ca lucru întins, ale cărui principale modificări sunt de figură și de mișcare, se poate de acum institui un fel de simetrie, care face să apară cu atât mai mult (*Med.* VI, AT IX, 62) deosebirea absolută și principială dintre cele două concepte. Aceste concepte vor fi conceptele a două *substanțe*, dintre care fiecare ni se face cunoscută (*Principii* I, art. 53 și urm.) printr-un *atribut principal* (gândirea pentru una, întinderea pentru alta), la care se raportează diferite *moduri* (intelecție, voliție etc., de o parte; figură și mișcare de cealaltă). Iar dacă Dumnezeu nu poate voi ca noi să fim înșelați în percepția atât de clară și distinctă pe care o avem cu privire la deosebirea lor, va trebui să spunem *și* că un corp *este* într-adevăr această materie pură întinsă de care se ocupă noua fizică *și* că sufletul omului, prin natura sa, cu totul independentă de corp, este realmente capabil să subziste fără el — ceea ce, în conceptul său vechi, nu înceta să pună probleme. De altfel, acesta este unul dintre principalele merite pe care Descartes le atribuie *Meditațiilor* sale, anume de a fi demonstrat clar — prin această *deosebire reală* dintre suflet și corp — tot ceea ce este suficient pentru a-l considera nemuritor.

c) Probele existenței lui Dumnezeu. Alt merit evident al *Meditațiilor*, datorită căruia ele sunt presupuse a constitui o victorie decisivă în lupta

împotriva scepticilor, este acela de a fi demonstrat existența lui Dumnezeu prin argumente care „egalează, ba chiar depășesc ca certitudine și evidență, demonstrațiile geometriei" (*Scrisoare către Doctorii Sorbonei*, AT IX, 6–7). Condițiile acestei demonstrații erau deosebit de riguroase, deoarece îndoiala cu privire la realitatea lumii nu permitea să se ia ca punct de plecare nici o condiție care să fi fost atribuită lumii însăși sau creaturilor din care este compusă. Astfel erau închise cele „cinci căi" ale Sfântului Toma, care sintetizează cuprinzător tradiția anterioară. Dar, și aici, *Cogito*-ul trebuia să furnizeze un punct de plecare suficient pentru două căi diferite care fac loc la trei argumente.

Cea mai originală dintre aceste căi e numită *a posteriori*, și cele două probe cărora le face loc (a doua fiind o variantă a celei dintâi) sunt numite „prin efecte". Meditând asupra mea însumi pentru a cerceta dacă aș putea să ajung la certitudinea existenței unei alte ființe, găsesc în mine (*Med.* III, AT IX, 28 și urm.) anumite *idei* despre lucruri, pe care le am în mod incontestabil. Prin acest termen, Descartes desemnează materia imediată a gândirii: este idee „tot ceea ce este în spiritul nostru atunci când concepem ceva" (*Scrisoare către Mersenne*, iulie 1641), în așa fel că nu vom avea „nici o cunoaștere a lucrurilor, decât prin ideile pe care ni le facem despre ele" (*Scrisoare către Gibieuf*, 19 ianuarie 1642). Printre aceste idei, multe îmi par a veni de la simțuri și pot fi numite *adventice* (ele îmi *vin* adesea „fără consimțământul meu"); altele (*factice*) sunt confecționate de spiritul meu însuși; dar există unele (ele vor fi numite *înnăscute*) care nu-mi reprezintă nimic care să-mi pară ca putând fi scos din simțuri: printre acestea se găsesc mai ales ideea mea despre mine însumi ca spirit și aceea de Dumnezeu. Pe de altă parte, numai întrucât ele sunt cuprinse în gândirea mea, aceste idei îmi aparțin toate în același fel (ele au, ca moduri de gândire, aceeași *realitate formală*); în schimb, ele se deosebesc mult prin *realitatea obiectivă* pe care o datorează fiecare lucrului pe care îl reprezintă. Spre deosebire de *existența obiectivă* a scolasticilor, care caracterizează un lucru întrucât el este obiectul unei gândiri (în opoziție cu *existența formală* pe care o are în el însuși), această „realitate obiectivă" este realmente o proprietate a *ideii*; dar ea nu este simplul *conținut* reprezentativ al acestei idei. Această realitate, într-adevăr, va trebui să fie numită *mai mare sau mai mică*, după cum *realitatea formală* proprie lucrului reprezentat va trebui să fie situată mai sus sau mai jos pe o anumită scară ontologică: astfel, o *substanță* fiind *ceva mai mult* decât un *mod* sau un *accident*, ideea uneia va avea mai multă realitate obiectivă ca ideea celeilalte. Trebuie deci să ne reprezentăm această

realitate obiectivă ca un fel de *mărime* pe care ideea o datorează obiectului său și care poate fi apreciată cu totul obiectiv în comparație cu altele. Or, dacă sentimentul pe care îl am despre proveniența acestor idei nu este suficient ca să-mi dovedească faptul că unele dintre ele îmi vin într-adevăr din simțuri sau de la o realitate exterioară în raport cu mine, considerarea realității lor obiective va fi mult mai decisivă, întrucât, în acest caz, se aplică un anumit principiu de cauzalitate. Căci o idee, fiind ceva, are nevoie să fie produsă, *inclusiv întrucât reprezintă un anumit lucru, mai curând decât altul*; și în această privință (*Med.* III, AT IX, 33), *realitatea formală* a cauzei sale trebuie să fie cel puțin egală cu propria sa *realitate obiectivă*, așa cum, în general, realitatea cauzei trebuie să fie cel puțin egală cu aceea a efectului. Judecând astfel, realitatea obiectivă a ideilor lucrurilor materiale, nefiind niciodată superioară aceleia pe care o am despre mine însumi, eu pot să-mi imaginez totdeauna că eu însumi sunt *cauza*. În schimb, în ceea ce privește ideea ce o am despre Dumnezeu, adică despre „o substanță infinită, eternă, imuabilă, independentă, atotcunoscătoare, atotputernică" etc., realitatea ei obiectivă este ea însăși infinit superioară tuturor celorlalte: deci nu numai că eu nu am putut să o formez prin mine însumi (prin simplă negație a proprietăților lucrurilor finite), dar numai Dumnezeu însuși poate să o fi pus în mine; așadar, este sigur că el există (prima dovadă). Tot așa (a doua dovadă), dacă mă întreb de unde am ființa sau existența mea (pe care nu pot să o am de la mine însumi, căci atunci mi-aș fi dat, fără îndoială, tot felul de perfecțiuni pe care nu le am), răspunsul va fi că în calitate de ființă care posedă *ideea unui Dumnezeu infinit*, nu pot avea existența mea decât de la acest Dumnezeu, care o și menține în mine în fiecare clipă.

Cealaltă cale (*a priori*) se inspiră din argumentul (numit „ontologic") datorat Sfântului Anselm, pe care ea îl modifică pentru a îl integra într-o problematică de idei. Principiul ei este cunoscut: numai din faptul că eu am o idee a unui Dumnezeu absolut perfect și din faptul că această perfecțiune absolută implică existența, sunt obligat să conchid că acest Dumnezeu există; și trebuie să fac acest lucru cu atât mai mult cu cât Dumnezeu este într-adevăr singura ființă a cărei idee „cuprinde" existența necesară, așa cum ideea de triunghi implică egalitatea celor trei unghiuri ale sale cu două unghiuri drepte.

Sunt aceste două căi, în mod egal, edificatoare? Proba *a priori*, cea mai directă, este în mod sigur și cea mai abruptă; dubla probă *a posteriori*, mai complexă în resorturile sale, este cu certitudine mai graduală și permite fără îndoială să caracterizăm, într-o manieră mai exhaustivă, această

idee de Dumnezeu, care slujește ca bază celor două probe. Că Dumnezeu, și Dumnezeu singur, este *ființa infinită* (întinderea universului fiind în ceea ce o privește *indefinită: Răsp.*, prima serie), este prima sa definiție, care manifestă suprema *unitate* și *simplicitate* a ideii pe care o avem despre el, și marchează în maniera cea mai imediată imposibilitatea unei proporții sau analogii între natura sa și a noastră. Firește, întrucât perfecțiunea divină exclude corporalitatea, se poate spune (către***, sfârșitul lui mai 1637) că aceasta este aceeași idee a *naturii intelectuale în general* care, „considerată fără limitație, ne reprezintă pe Dumnezeu, și limitată, este aceea a unui înger sau a unui suflet omenesc"; iar dacă Dumnezeu poate fi numit în *cel mai înalt grad perfect*, aceasta se înțelege despre toate perfecțiunile pe care le cunoaștem. Dar aceste perfecțiuni, *întrucât sunt infinite*, nu trebuie să fie considerate ca asemănătoare cu acelea pe care noi le putem pretinde: ele sunt pentru noi — în special puterea, care este prima dintre ele — *incomprehensibile*, ca și întregul naturii sale (cf. *Răsp.*, seria a II-a, AT IX, 108). Cele două forme de probă au, deci, fiecare virtutea sa: dar, fie că dubla probă, „prin efecte", precede proba *a priori* (ca în *Meditații* și deja în *Discurs*), fie îi succede (ca în *Principii*), greutatea doctrinară a celei dintâi va fi totdeauna superioară celei de a doua.

Mai îndreptățită să ne preocupe va fi problema următoare: dacă această „regulă generală", că ceea ce percepem clar și distinct este adevărat, nu are valoare decât pe fundamentul existenței unui Dumnezeu veridic, cum putem să fim siguri, chiar înainte de această *concluzie*, de validitatea demonstrației care ne duce la ea? Această problemă, cunoscută ca aceea a „cercului cartezian", n-a putut să fie ignorată de Descartes, care răspunde cu regularitate că îndoiala nu poate acționa asupra evidenței actuale, ci numai asupra *amintirii* ei și, prin urmare, asupra concluziilor a căror certitudine se sprijină pe această amintire. Acest răspuns, desigur, nu este în măsură, prin el însuși, să înlăture toate dificultățile. Dar trebuie, firește, să avem în vedere a) că *numai* ipoteza unui Dumnezeu înșelător, sau a unui autor imperfect al ființei noastre, ne poate face să ne îndoim de ceea ce am perceput cu claritatea cuvenită; b) că un adevăr cum este „gândesc, deci exist", a cărui evidență este *totdeauna* reactualizabilă, nu ar putea să fie supus unei asemenea îndoieli; în sfârșit, c) că probele existenței lui Dumnezeu, care sunt menite să înlăture această unică rațiune a îndoielii, nu se compun, în principiu, decât din propoziții și inferențe verificabile imediat prin intuiție; iar principiul lor nu este atât de complex, nici chiar acela al probelor *a posteriori*, ca să nu putem, după suficientă meditație, să le sesizăm în întregime prin intuiție, așa

cum *Regulae*-le presupuneau cu privire la cele mai multe deducții. În detaliul lor, propozițiile carteziene sunt, desigur, departe de a fi indiscutabile: reprosul de „cerc", în el însuși, nu este totuși departe de a fi fără obiect.

2.4.3. Restituția lumii

O dată ce a fost probată existența lui Dumnezeu, în mod absolut puternic și foarte bun, nu va mai rămâne pentru confirmarea deplină a „regulii generale" decât să căutăm originea erorilor noastre. Dumnezeu ar fi în mod direct responsabil de erori, dacă ele ar depinde de însăși natura facultăților pe care el ni le-a dat. Dar această ipoteză poate fi dată la o parte: erorile noastre nu depind de alcătuirea facultăților noastre, ci de folosirea greșită a acestora de către noi. Iar această folosire greșită constă în aceea că voința noastră, pentru a judeca, adică pentru a-și da consimțământul la cutare sau cutare propoziție, nu se menține în limitele reale ale intelectului nostru, ci trece *dincolo* de ceea ce noi concepem în mod clar și distinct. Ea poate, desigur, să procedeze astfel în virtutea acelui caracter „infinit" (*Principii* I, 35), care o deosebește printre facultățile noastre ca fiind aceea care ne face să cunoaștem „în principal" că noi purtăm „imaginea și asemănarea cu Dumnezeu"; această rătăcire rămâne integral greșeala *noastră*, căci tocmai folosirea voinței noastre prin ea însăși definește libertatea noastră. Noi n-ar trebui să ne îndreptăm decât spre lucrurile pe care intelectul nostru ni le descoperă cu cea mai mare claritate ca adevărate sau bune: acesta este gradul cel mai înalt de libertate. Dar noi putem să o facem totdeauna — și astfel, cu cât „cea mai mare perfecțiune a omului" va fi asociată cu obișnuința însușită în mod liber de a „nu greși" (*Med.* IV, AT IX, 49), puterea, bunătatea și veridicitatea divină nu vor putea fi puse în cauză.

Certitudinea lumii sensibile poate astfel să găsească condițiile și căile reconstituirii sale. Căci același Dumnezeu care ne-a dat o noțiune foarte clară și foarte distinctă despre natură corpurilor nu a vrut, cu siguranță, ca noi să fim înșelați în sentimentul atât de viu și de neînlăturat, pe care îl are fiecare om, de *a fi afectat* de corpuri existând efectiv: de un anumit corp de care sufletul nostru ar fi în mod particular unit, dar, de asemenea, după cât se pare, prin intermediul lui, de multe altele care ni se semnalează într-o manieră extrem de diferențiată. Cu siguranță că aceste corpuri nu sunt întocmai așa cum ni le prezintă simțurile noastre: aceasta este, așa cum s-a văzut, cea mai generală dintre erorile noastre, anume de a lua aceste percepții ale simțurilor noastre, dintre care multe sunt extrem

de obscure și confuze (cele de culoare, de căldură, de miros etc.), drept lucruri care le aparțin și pe care le primim în mod real de la ele. Dar și de această eroare Dumnezeu trebuie să fie cu totul scuzat. Cu siguranță că Dumnezeu este acela care, unind sufletul nostru cu un corp, ne-a dat percepții de *această* speță, printr-un fel de artificiu originar, pe care Descartes îl numește *instituirea naturii*. Ele ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sunt și nu au, în cea mai mare parte, nici un raport de asemănare cu obiectele care le provoacă în noi, nici cu mișcările prin intermediul cărora ele le cauzează. Dar pentru ca noi să învățăm să ne orientăm în lumea corpurilor și să ne îngrijim de conservarea corpului nostru, în numeroasele „întâlniri" în care el poate fi amenințat, trebuie să credem că *vivacitatea* acestor percepții a avut întâietate față de claritatea lor intrinsecă și că nici o formă de *semnalizare* nu ar fi fost mai adaptată la natura noastră. Aceste percepții trebuie, așadar, să fie concepute (*Med.* VI, AT IX, 66) după modelul plăcerii și al durerii, ca *semne* destinate să ne avertizeze despre binele și răul pe care îl pot face „mașinii corpului nostru" diferitele corpuri pe care le întâlnim și despre asemănările care există între aceste corpuri, pentru ca noi să știm, cu promptitudine, cu care avem de-a face. În această privință, ele sunt demne, în general, de încredere, și faptul că pot să fie, câteodată, înșelătoare s-ar putea explica prin accidente sau circumstanțe pur fizice pe care nici o altă formă de instituție nu ar fi putut-o evita. Dar valoarea lor cognitivă nu se extinde dincolo de acest domeniu și ar însemna să „confundăm ordinea naturii" (*ibid.*), dacă am lua drept realitate a lucrurilor ceea ce nu este stabilit decât pentru „conduita vieții".

Cu această restabilire (în anumite condiții restrictive) a certitudinii sensibile, completată cu aceea a diferenței dintre somn și veghe, metafizica carteziană pare să-și fi îndeplinit programul în întregime. Aceasta nu vrea să spună că *Meditațiile* o conțin toată: în *Răspunsuri la obiecții*, în *Principii* și prin intermediul corespondenței sale, Descartes va aduce conținutului acestui text tot felul de completări. Dar dacă această metafizică ar fi trebuit să se ocupe în general de „toate lucrurile prime pe care le putem cunoaște filosofând în ordine" (*Scrisoare către Mersenne*, 11 noiembrie 1640), trebuie subliniat cu tărie a) că aceste „lucruri prime" sunt în număr limitat; b) că această metafizică, delimitând cu grijă propriul ei program, exclude din domeniul real al filosofiei o mulțime de probleme (în particular de teologie) ca inaccesibile rațiunii naturale; și c) că aceste lucruri, pe care ea le tratează, cu toate că sunt într-un anumit sens cele mai eminente, nu sunt deloc primele de care filosofia trebuie să se ocupe. După problemele „lui Dumnezeu și ale sufletului",

de care ea se ocupă în mod deosebit, vin problemele constituirii lumii și ale înțelepciunii umane, care nu sunt deloc mai puțin importante.

2.5. Știința omului: de la fiziologie la morală

Omul este o ființă compusă din două substanțe, spiritul și corpul, care sunt *a priori* independente una de cealaltă — și cu toate acestea, el este cu adevărat o singură ființă: unirea acestor două substanțe nu are nicidecum un caracter accidental, ci *substanțial* (*Scrisoare către Regius*, ianuarie 1642; *Răsp.*, seria a IV-a, AT IX, 177). Aceste două substanțe sunt de naturi cu totul diferite — și totuși, în strânsa legătură care există între ele, este neîndoielnic că ele acționează aproape continuu una asupra celeilalte, sufletul asupra corpului, prin voință, corpul asupra sufletului, prin excitațiile senzațiilor („sentimentelor"), ale poftelor și chiar ale pasiunilor. Cum este posibil acest lucru? Întrebat de Gassendi, apoi de Elisabeta, Descartes admite că există o problemă și că de această problemă *Meditațiile* nu s-au ocupat. Dar pentru ca mai târziu să recunoască (*Scrisoare către Elisabeta*, 28 iunie 1643) ceea ce această problemă are ca ireductibil: noi cunoaștem foarte clar și distinct operațiunile sufletului nostru, cu ajutorul intelectului pur; iar figurile și mișcările corpurilor, prin intelectul ajutat de imaginație. Dar „lucrurile care aparțin uniunii dintre suflet și corp" nu se cunosc decât „prin simțuri". Despre această uniune nu avem decât o cunoaștere empirică și nu o cunoaștere metafizică. Nu vom putea să o înțelegem în mod absolut: putem doar să-i analizăm diferitele modalități. Această cunoaștere nu este totuși de disprețuit: cu atât mai puțin cu cât, dacă vrem să ne formăm noțiuni exacte de morală sau chiar să ajungem la „cea mai înaltă și cea mai perfectă morală", care este „treapta ultimă a înțelepciunii", și, ca atare, presupune o „cunoaștere integrală a celorlalte științe" (Scrisoare-Prefață a *Principiilor*, AT IX–B, 14), va trebui, mai întâi, să fi achiziționat o cunoaștere destul de exactă a naturii omului. Și după *Pasiunile sufletului*, ca și după *Tratatul despre om*, expunerea acestei cunoașteri trebuie să înceapă cu fiziologia.

2.5.1. Mașina corpului uman

Pentru ca un suflet să existe în corp și să rămână în el, acesta trebuie să fie un fel de mașină capabilă să îndeplinească prin ea însăși un anumit număr de funcții: să respire, să digere, dar și să se miște și în felul acesta

să reacționeze foarte prompt, doar prin „dispoziția" sistemului său nervos și a creierului său, la întâlnirea cu anumite obiecte. Natura animalelor, care în pofida tuturor aptitudinilor lor nu dau nici un semn de gândire veritabilă (cum ar fi cuvintele reunite în mod potrivit: *Discurs*, V, AT VI, 56–57), și ca atare nu trebuie să presupunem, în ele, nici un suflet, strict vorbind, se reduce pur și simplu la aceea a unei mașini. Or, în constituția acestei „mașini a corpului" omenesc, expusă amplu în *Tratatul despre om*, evocată în *Discurs* (V) și în parte în *Dioptrică* (IV), apoi rezumată în *Pasiuni* (art. 7 la 16), două elemente merită o atenție deosebită.

E vorba, mai întâi, de circulația sângelui, de principiul căreia Descartes a fost cucerit, începând din epoca apariției lucrării lui William Harvey (1628), *De Motu cordis*. Descoperirea acestei circulații, asociată cu o observare precisă a structurii inimii, constituia o ruptură radicală de reprezentarea tradițională (legată de numele lui Galen), după care sângele venelor ca și acela al arterelor curge fără să se întâlnească, unul pornind de la ficat, celălalt de la inimă, atras (fără întoarcere) de părțile corpului care au nevoie de el. Totuși, în timp ce Harvey atribuie mișcarea sângelui contracției inimii, care este un mușchi, Descartes preferă să o atribuie unei călduri specifice (un „foc fără lumină", *Tratatul despre om*, AT XI, 123), al cărei sediu este inima. Circulația „perpetuă" a sângelui și întreținerea căldurii cardiace prin acțiunea celorlalte organe este principiul vieții (animale), și numai pornind de la această circulație poate fi conceput mecanismul fiziologic.

Al doilea element capital al acestei fiziologii aparține constituției și funcționării sistemului neuro-cerebral. Ieșind din inimă prin „marea arteră" (aorta), sângele se îndreaptă spre creier, în care intră numai părțile sale „cele mai agitate și mai subtile" (*Pasiuni*, art. 10): acestea sunt *spiritele animale*, care „nu sunt decât corpuri" (*ibid.*), dar constituie un element de o extremă mobilitate, asemănător cu „o flacără foarte vie și foarte pură" (*Tratatul despre om*, AT XI, 129; *Discurs*, V, AT VI, 54). Aceste spirite animale, care scaldă „concavitățile" creierului, merg de acolo, trecând prin „porii" substanței sale, la *nervi*, care își au terminațiile în diferite părți ale „mașinii", și îndeosebi în mușchi. Acești nervi sunt, de fapt, „tuburi mici" care merg de la creier la membre și organe, și care conțin, grupate în fascicule, „mici fire de măduvă", destul de rezistente. Ele îndeplinesc astfel o funcție dublă, senzorială și motrice. Funcția lor senzorială constă în aceea că, atunci când extremitățile micilor fire sunt mișcate, în special de vreun obiect exterior care „lovește simțurile noastre", tracțiunea lor deschide instantaneu anumiți pori ai creierului,

căruia ea îi transmite astfel *impresia* produsă de obiect în organul de simț; funcția lor motrice constă în aceea că, curgând prin porii deschiși astfel în tuburile nervilor anumitor mușchi, mai curând decât în aceia ai altora, spiritele fac ca primii să se „scurteze" și ca opușii lor să se lungească (*Pasiuni*, art. 11 și 34). În felul acesta, anumite „impresii ale simțurilor" pot determina în mod mecanic unele reacții sau „răspunsuri" ale corpului, conform cu ceea ce Descartes numește „dispoziția creierului", adică predeterminarea, de către natură sau de către deprindere, a cursului pe care trebuie să-l urmeze spiritele ca efect al cutării sau cutării impresii.

2.5.2. Modalitățile unirii

Din punct de vedere metafizic, sufletul nu poate să se unească decât cu corpul în întregimea lui. Nu în sensul că el ar fi extins în mod real în tot cuprinsul corpului, fiindcă „natura sufletului nu are nici o legătură cu întinderea, nici cu dimensiunile sau alte proprietăți ale materiei din care sunt formate corpurile" (*Pasiuni*, art. 30); dar el se află în raport cu „întreg asamblajul organelor sale" (*ibid.*), ceea ce înseamnă că sufletul nu este unit decât cu mașina corpului ca atare (a cărui materie este de altfel supusă reînnoirii, creșterii și descreșterii). Totuși, în măsura în care el trebuie să interacționeze cu corpul, este fals că există în acest corp (*Pasiuni*, art. 31) „o oarecare parte prin care sufletul își exercită funcțiunile sale cu precădere față de toate celelalte". Pentru acest „sediu principal", Descartes a considerat că trebuie să aleagă o anumită parte a creierului, anume această glandă „foarte mică" (*glanda pineală*, numită astăzi epifiză, căreia știința modernă i-a recunoscut un rol esențial în reglarea ritmurilor biologice), care se situează în mijloc, la intrarea „concavităților" sale (ventricolele), și care este singura parte a creierului ce nu alcătuiește o pereche cu alta (*Pasiuni*, art. 32). Tocmai asupra acestei glande se proiectează — prin mișcarea spiritelor animale, consecutivă deschiderii unor pori — impresiile obiectelor simțurilor (art. 35); mișcarea ei, cauzată eventual de „forța sufletului", este aceea ce poate trimite spiritele (care, după *Tratatul despre om*, ies din ea ca dintr-un „izvor foarte abundent") fie în părțile creierului care conțin „urmele" obiectelor întâlnite mai înainte (art. 42), fie în nervii care comandă o anumită mișcare a membrelor. Ea este, așadar, locul în care toate impresiile simțurilor pot fi comunicate sufletului, dar în aceeași măsură locul din care sufletul poate excita în corp toate mișcările care depind de voința sa.

Acțiunea sufletului asupra glandei, ca și aceea a glandei asupra sufletului, este *imediată* (art. 35), dar se va observa că ea rămâne *indirectă* (art. 41), în sensul că nici mișcarea glandei, nici impresia produsă asupra ei nu sunt obiecte ale gândirii sau conștiinței noastre.

Fapt este însă că, atunci când o anumită impresie este transportată la glandă de spiritele animale, sufletul simte (vede, aude) ceva determinat; și, la fel, că „numai prin aceea că <sufletul> vrea ceva, el face ca mica glandă cu care este strâns unit să se miște în felul cuvenit pentru a produce efectul care se raportează la această voință" (art. 41). Bineînțeles, în această interacțiune va rămâne ceva absolut enigmatic; dar, în virtutea acestei „instituții a naturii", ceea ce trebuie să rămână enigmatic în comunicarea celor două substanțe este atât de strict delimitat cât este posibil.

Pe aceste fundamente, Descartes s-a angajat să dea socoteală de toate felurile de percepții senzitive, de la plăcere, durere și diferite „pofte naturale" până la percepțiile văzului, care sunt cele mai diferențiate. Această explicație este rezumată la sfârșitul *Principiilor* (IV, art. 189–198), după ce *Dioptrica* a dezvoltat în mod deosebit ceea ce se raportează la văz: în particular, modul în care imaginile obiectelor se formează în fundul ochiului și mijloacele de care dispunem pentru a aprecia distanța lor „printr-un fel de geometrie naturală", de care ne folosim fără să ne gândim la aceasta. Problema raportului dintre senzații pure și judecăți de percepție este pusă aici într-un mod nou: pornind de la celebra „problemă a lui Molyneux", Locke, Leibniz și Berkeley vor ști să-i sublinieze importanța crucială.

Dar sufletul unit cu corpul nu se găsește în acesta „ca un pilot în corabia sa" (*Med. a VI-a*, AT IX, 64): el este foarte strâns unit cu corpul, cum ne arată vivacitatea „sentimentelor interioare" de plăcere și durere, precum și de foame și sete. Această uniune, totuși, nu va apare nicăieri mai puternică decât în cazul pasiunilor: fenomene puțin studiate de Descartes, la început, dar la care se va angaja să dea, în tratatul care va fi ultima sa operă, o explicație cu totul nouă, în urma întrebărilor puse de Elisabeta.

2.5.3. Viața afectivă

Deși problema *morală a* „folosirii pasiunilor" a apărut, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, ca un obiect important de reflecție și de controversă, aproape toți predecesorii lui Descartes sunt de acord asupra următorului punct: pasiunea este o mișcare a sufletului însuși, asociată cu percepția sau reprezentarea anumitor obiecte; aspectul fiziologic, adeseori remarcabil,

al emoției pasionale, nu reprezintă totuși decât o dimensiune secundară. Tocmai acest raport va fi supus de Descartes unei răsturnări aproape totale. Deoarece noi „raportăm" pasiunile noastre la sufletul nostru însuși (care iubește, care dorește, care se teme etc.: *Pasiuni*, art. 25 și 27), noi ne închipuim că ele se nasc în el; dar aceasta este o eroare: sufletul nostru fiind esențialmente „rațional", nu trebuie să-i atribuim nimic din „ceea ce se produce în noi, dar repugnă rațiunii noastre" (art. 47). După natura lor adevărată, pe care numai noul mecanism fiziologic permite să o punem în lumină, aceste pasiuni sunt mai degrabă repercusiunile sau „efectele" în suflet ale felului în care corpul nostru reacționează prin el însuși la anumite categorii de „impresii". Astfel (art. 36), când se prezintă simțurilor noastre un oarecare obiect amenințător, impresia acestui obiect în creierul nostru ajunge, întrucât ea seamănă cu urmele lăsate aici de alte obiecte „care au fost mai înainte vătămătoare corpului", să declanșeze o mișcare a spiritelor animale care trebuie să „pregătească corpul" (art. 40) pentru o anumită acțiune (determinată în principal de experiențele anterioare, de unde rezultă „dispoziția creierului"). Modificarea funcționării cordului și a „temperamentului sângelui", în care constă esențialul acestei pregătiri, definește o anumită *emoție* a corpului; și tocmai sentimentul pe care această emoție îl va produce în suflet (prin „efortul" spiritelor asupra micii glande și prin agitația „micilor nervi ai inimii") va constitui pasiunea sa — care va avea ca funcție (art. 40, 52, 137) de a-l „incita" și „dispune" să „consimtă" și să „contribuie" la acțiunea care se schițează în corp.

Astfel caracterizate, pasiunile aparțin de drept naturii noastre: pe acest temei, condamnarea lor de către stoici, reînnoită câteva decenii mai înainte de Justus Lipsius, Du Vair sau Charron, va trebui considerată lipsită de fond și fără obiect. Emoțiile fiziologice care provoacă sau însoțesc în noi pasiunile sunt funcțiuni normale și chiar indispensabile corpurilor vii; iar în noi, care singurii suntem capabili de adevărate sentimente, comunicarea acestor emoții sufletului, așa cum are loc după „instituirea naturii", completează în mod necesar sistemul senzațiilor și al poftelor. Această comunicare, de altfel, s-a efectuat (art. 107 la 111; cf., de asemenea, *Scrisoare către Chanut*, 1 februarie 1647) din primele timpuri sau momente ale unirii sufletului cu trupul, adică în viața prenatală, în care modificările alimentării căldurii cardiace a procurat sufletului nostru primele sale mișcări de *iubire*, de *ură*, de *bucurie* și de *tristețe*. În particular, acesta este motivul pentru care aceste patru pasiuni trebuie să fie

numite *primitive* (art. 69), în raport cu toate celelalte, cu aceea a *dorinței*, care le va fi foarte frecvent asociată, și cu aceea, nu mai puțin generală, a *admirației* (uimirea) pe care o stârnește (printr-un anumit proces intracerebral) *noutatea* ca atare a impresiei unui obiect care ne apare „rar și extraordinar" (art. 70). Împreună cu structura conștiinței noastre empirice, pasiunile noastre se vor fi diversificat, desigur, cu timpul; și, în concordanță cu principiul asocierii care face ca „gânduri" asemănătoare (referitoare la obiectele care se prezintă) să determine aceleași reacții interne (art. 50, 107, 136), aceste pasiuni vor fi încetat repede de a avea ca unice obiecte anumite afecțiuni *ale corpului* sau cauzele lor externe, pentru a se extinde la tot ceea ce „prezintă importanță pentru noi" (art. 52) și constituie sau produce în noi un bine sau un rău. Dar, în măsura în care sufletul și corpul nostru formează împreună „un singur tot", e firesc ca ceea ce afectează, într-o manieră accentuată, pe unul dintre ele, să-l afecteze și pe celălalt, și ca, față de înseși obiectele pur spirituale, să avem emoțiile cele mai pline și cele mai sensibile.

Din faptul că pasiunile „dispun sufletul să vrea lucrurile pe care natura ni le impune ca utile" (art. 52) și pot fi numite „toate bune prin natura lor" (art. 211), nu se poate, totuși, trage concluzia că ne putem încrede în ele în mod absolut și că ne putem lăsa în voia lor fără rezervă. Ceea ce nu era adevărat deja pentru percepțiile simțurilor nu va fi, cu atât mai mult, pentru pasiunile care nu se raportează decât la trebuințele corpului (art. 138) și va fi, încă mai puțin, pentru acelea care au alte obiecte. În orice caz, fiind admis că respectiva conștiință a pasiunii nu ar putea fi în întregime pasională, sufletul care își trăiește pasiunile așa cum trebuie să le trăiască nu ar putea să le fie supus în întregime. Nu numai că aceleași pasiuni care solicită voința într-un anumit sens ne lasă, în principiu (art. 41), libertatea de a ne determina într-un alt sens, precum și datoria de a folosi rațiunea noastră pentru a-i aprecia obiectul; dar ele fac loc în noi altor sentimente, pe care Descartes le numește „emoții interioare sufletului" (art. 147) și care constau în principal într-o oarecare bucurie (*ibid.*) sau într-o oarecare amărăciune (*Scrisoare către Elisabeta*, 6 octombrie 1645), pe care ni le inspiră starea sufletului nostru întrucât este supus acestor pasiuni. Aceste emoții interioare nu ne înșeală; și întrucât de ele „depinde în principal binele și răul nostru" (art. 147), va fi de-ajuns „să supunem aceste pasiuni rațiunii" (*Scrisoare către Elisabeta*, 1 septembrie 1645) pentru a fi pe deplin mulțumiți. Dar această regulă aparține deja moralei, spre care se deschide în mod firesc antropologia carteziană.

2.5.4. Virtute și fericire

Ideea că „adevărata filosofie" trebuie să-i pună pe oameni în posesia unei noi forme de înțelepciune a fost exprimată deja în *Discurs* (VI, AT VI, 62), tot așa cum beneficiul etic al metodei fusese subliniat în *Regulae* (I). Totuși, dintre toate dimensiunile sau părțile filosofiei carteziene și, fără îndoială, în virtutea caracterului ei ultim, morala propriu-zisă a fost aceea care s-a dezvoltat cel mai încet. A treia parte a *Discursului asupra metodei* conținea, va spune Scrisoarea-Prefață a *Principiilor*, „regulile unei morale imperfecte, pe care o putem urma temporar până când vom cunoaște una mai bună". Această morală prescria să ne călăuzim, în orice situație nedeterminată, după religie, după legi și obiceiuri, după „opiniile cele mai moderate" (prima maximă); să fim hotărâți în toate acțiunile, inclusiv în acelea care se bazează pe temeiuri probabile (a doua maximă); și să ne „limităm dorințele" în așa fel încât să fim totdeauna mulțumiți, dacă în fiecare împrejurare am făcut tot ce s-a putut (a treia maximă). Făcând acest lucru, ea nu se aventura să determine nici scopurile ultime ale acțiunii, nici natura virtuții, nici buna folosire a pasiunilor, nici regimul corect al raportului cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni. Fără o ruptură precisă cu această primă doctrină — care, fiind deja în ea însăși un fruct al metodei (AT VI, 1), trebuie privită ca fiind perfect adecvată funcției sale —, acestea sunt problemele care vor trebui, într-o zi, să fie supuse unei reflecții mai complete.

Concluzia „moralei temporare" era că, „voința noastră neînclinând nici spre a urma un lucru, nici spre a fugi de el, decât după cum intelectul nostru i-l prezintă ca bun sau rău, e de-ajuns să judecăm bine pentru a acționa bine și de a judeca cât se poate de bine pentru a face, de asemenea, totul cât se poate de bine, adică pentru a dobândi toate virtuțile și împreună cu ele toate bunurile pe care le putem dobândi". Aceasta înseamnă, poate, a simplifica puțin: pentru „a face ceva cât mai bine" nu este suficient să fii judecat cât mai bine, trebuie, de asemenea, să înfăptuim cât mai bine ceea ce am apreciat ca fiind lucrul cel mai bun. Toate textele ulterioare anului 1645 vor respecta această dualitate de momente; dar aceasta se va întâmpla anume pentru a desemna în *efortul constant și pe deplin gândit de a face ceva cât mai bine* (în actul judecării și apoi în acela al execuției) principiul oricărei virtuți precum și acela al „fericirii naturale". Astfel, *a IV-a Meditație* va raporta „cea mai mare și principala perfecțiune a omului" (AT IX, 49) la buna folosire a liberului arbitru, capacitate pe care ne-a dat-o Dumnezeu și care se confundă aici cu

„deprinderea de a nu greși". Și scriind (*Scrisoare către Elisabeta*, 4 august 1645) că fermitatea hotărârii cerută de cea de a doua maximă din *Discurs* („hotărârea de a executa tot ceea ce raționea ne va sfătui") este aceea care îi pare că „trebuie luată drept virtute"; apoi (18 august) că binele suveran, sau scopul ultim al acțiunilor noastre, nu constă, într-adevăr, decât în această virtute, al cărei „preț" va fi o perfectă mulțumire sufletească, Descartes nu va face decât să ducă această doctrină (cf., de asemenea, *Scrisoare către Cristina*, 20 noiembrie 1647, și *Pasiuni*, art. 148) la o treaptă superioară de claritate.

El trebuia, în tratatul despre pasiuni (cf. art. 153 la 161), să revină pentru a da un nume acestei dispoziții morale care are ca principiu buna folosire a liberului arbitru: e vorba de *generozitate*. Or, această „adevărată generozitate", pe care o posedă numai cei ce simt în ei înșiși „o hotărâre fermă și constantă" de a folosi cum se cuvine liberul lor arbitru, nu este numai o virtute care constituie „cheia tuturor celorlalte", dar, în același timp, „un remediu general împotriva tuturor dereglărilor pasiunilor" (*Pasiuni*, art. 161): în calitate de mod legitim de a ne aprecia pe noi înșine, ea este, ca prețuirea de sine, o pasiune care se leagă de *admirație* (art. 160). Avem aici de-a face cu o manieră de a sublinia că binele omului nu constă în a se sustrage cât mai mult posibil „acestei vieți", ci, dimpotrivă, în a se instala, pornind de la conștiința independenței sufletului său și dezvoltarea ei, într-o desfătare profund rațională cu bucuriile pe care i le oferă ea. Cu privire la acest subiect, dacă ar fi trăit mai mult, Descartes ar fi găsit, fără îndoială, mijlocul de a spune și altele: instalarea subiectului gânditor în lumea sa, adică, de asemenea, a omului în el însuși și în societatea celorlalte persoane, este totuși un lucru pe care ultimele dezvoltări ale moralei sale l-au dus la o incontestabilă împlinire.

3. Sistemele postcarteziene

3.1. Introducere: mișcarea cartezianã

În proiectul său de a substitui o nouă formă de filosofie celei care era instituită în școli, Descartes a știut că trebuie să uzeze de o extremă prudență și de multă diplomație. Această prudență și-a dat la început roadele. În Franța cel puțin, publicarea *Discursului*, iar apoi a *Meditațiilor* și a *Principiilor* nu a declanșat nici dispute înverșinate, nici ostilități masive. Vor fi însă de-ajuns stângăciile unuia dintre primii discipoli

olandezi, Regius, pentru ca să izbucnească, începând din anul 1641, „cearta de la Utrecht": dar, lăsând la o parte acest episod, ceea ce se cheamă de la Victor Cousin încoace „persecuția cartezianismului" nu a început cu adevărat decât după 1660, ceva mai mult de zece ani de la moartea filosofului.

La această dată sunt numeroase, mai ales în nordul Europei, spiritele câștigate de noua filosofie. La Breda și în multe alte universități din Olanda, această filosofie se învață, cel puțin în parte, mai ales cu titlul de medicină. În Franța, unde conferințele private se multiplică, opera lui Descartes a găsit în persoana lui Claude Clerselier (1614–1684) un editor și apărător foarte activ, în jurul căruia s-au adunat medicul Louis de la Forge (1632–1666) și Jacques Rohault (1618–1672), autorul unui voluminos *Tratat de fizică* (1671). Din această epocă a mișcării carteziene datează lucrările belgianului Arnold Geulincx (1625–1669) și cele ale germanului J. Clauberg (1622–1665); și în Franța, în afară de o lucrare ca *Logica sau arta de a gândi* a lui Arnauld și Nicole (1622), acelea ale lui Géraud de Cordemoy (1626–1684) și ale benedictinului heterodox Robert Desgabets (1610–1678), precum și conferințele lui Sylvain Régis (1632–1707), viitorul autor al unui *Sistem de filosofie* (1690).

Or, această mișcare nu era numai de natură să-i neliniștească pe toți cei ce, în universități și în școli, rămâneau fideli învățământului tradițional: ea întâmpina, atât în țările reformate cât și în țările catolice, o încrâncenare generală a autorităților religioase, stăpânite de grija de a proteja propria lor ortodoxie, fie împotriva dezvoltării unui spirit de liberă cercetare a lucrurilor, fie împotriva formelor celor mai intransigente ale învățăturii creștine (ca jansenismul). În țările catolice, suspiciunea față de cartezianism s-a cristalizat în problema euharistiei: faptul că pâinea, păstrându-și aparența de pâine, poate deveni realmente corpul lui Hristos (în conformitate cu dogma reconfirmată de Conciliul din Trento), părea a nu putea fi explicat de concepția carteziană despre substanța corporală ca *res extensa* pură. În 1662, nunțiul apostolic din Bruxelles declară că doctrina carteziană, care se preda la facultatea de arte din Louvain, este incompatibilă cu credința catolică. La 20 noiembrie 1663, la Roma, operele lui Descartes au fost puse la Index, cu mențiunea *donec corrigantur* („până când vor fi corectate"). În Franța, puterea regală respectă aceste decizii: la 25 iunie 1667, când corpul lui Descartes a fost adus la Paris, un ordin al Curții a interzis pronunțarea publică a cuvântărilor funebre; iar la 4 august 1671, în urma unor noi controverse, un „ordin verbal al

regelui" conținea interdicția de a se preda la universitatea din Paris „orice altă doctrină în afară de aceea prevăzută de regulamentele și statutul universității". Clerselier, La Forge, Arnauld au subliniat în zadar sinceritatea creștină a lui Descartes, supunerea sa față de autoritatea Bisericii și conformitatea concepțiilor sale cu doctrina Sfântului Augustin: condamnarea oficială a filosofiei carteziene rămase efectivă cel puțin până la sfârșitul secolului, cu contribuția unor lucrări precum *Censura Philosophiae Cartesianae* a lui P.-D. Huet (1689). Răspândirea efectivă a cartezianismului a fost din această cauză, fără îndoială, frânată: puterea intrinsecă a mișcării carteziene însă, cu siguranță, nu a avut de suferit. Iar dacă, spre sfârșitul secolului, prestigiul filosofiei carteziene a scăzut în mod evident, acest declin nu a fost opera cenzurii, nici numai (în Franța) aceea a unui climat spiritual puțin favorabil exercițiului pur al rațiunii, ci mai curând aceea a unei critici care a reperat metodic punctele slabe ale gândirii lui Descartes.

Paradoxul constă, totuși, în faptul că, în mare măsură, această critică a fost efectuată chiar în interiorul a ceea ce a fost numit „mișcarea carteziană". Căci, mai întâi, această mișcare nu a constat niciodată în răspândirea unei doctrine absolut fixată. Chiar efortul cartezienilor militanți de a prezenta și a impune noua filosofie a implicat adeseori inflexiuni platoniciene sau augustiniene care îi modificau echilibrul; și în operele lui Geulincx, Cordemoy, La Forge, concepția carteziană a unirii sufletului cu trupul este deja în mod substanțial remaniată într-un sens *ocazionalist*, care va exclude interacțiunea reală și directă a celor două substanțe. Dar, mai ales în măsura în care Descartes nu a cerut altceva decât o mediere serioasă a propriilor sale scrieri, este legitim să asociem „mișcării carteziene" nu numai pe autorii care au adoptat principiile sale, ci desigur și pe toți aceia care au consacrat o parte semnificativă a vieții lor filosofice pentru a medita la scrierile sale și la problemele pe care acestea le ridică. În această calitate, mișcarea carteziană include, cu Spinoza (1632–1677), Malebranche (1638–1715) și Leibniz (1646–1716), pe autorii celor trei mari „sisteme" filosofice ale perioadei clasice. Format în afara cartezianismului și având de la bun început o atitudine critică față de el, Leibniz se situează desigur, în toate privințele, la limita acestei mișcări; dar această rezervă nu este valabilă nici pentru Spinoza, care a început prin a publica *Principiile filosofiei lui Descartes* (1663), nici pentru Malebranche, care a descoperit filosofia în 1664, în *Tratatul despre om.*

3.2. Spinoza

3.2.1. Viața și opera

Benedict Spinoza (Baruch d'Espinoza) s-a născut la 24 noiembrie 1632, la Amsterdam, într-o familie evreiască originară din Portugalia. Educația lui școlară a fost pur ebraică; abia pe la 1654 el s-a inițiat în latină, în filosofia creștină și în știința creștină, pe lângă medicul și bătrânul iezuit Van den Ende. Foarte critic față de autoritatea rabinilor, el a fost obiectul unei sentințe de excomunicare (*herem*) în 1656 și a trebuit să părăsească Amsterdamul pentru a se stabili la periferia orașului Leiden, apoi în apropiere de La Haye și în sfârșit chiar la La Haye. El a trăit discret și frugal din meseria de șlefuitor de lentile de ochelari.

Filosofia lui Spinoza pare a-și fi căpătat forma și a fi fost comunicată prietenilor săi începând de prin anul 1660, cu *Scurt tratat despre Dumnezeu, despre om și fericirea sa*, prima schiță a *Eticii*. În timpul vieții, Spinoza nu va publica totuși decât două lucrări: *Principiile filosofiei lui Descartes*, urmată de *Gânduri metafizice* (1663) și *Tratatul teologico-politic* (1670). Această din urmă carte, de o îndrăzneală critică extremă, va atrage asupra ei și asupra autorului (la început anonim) răzbunarea tuturor autorităților religioase. Spinoza va datora faptul de a fi scăpat de persecuție protecției președintelui puterii executive din Olanda și, totodată, al partidului republican, Jan de Witt.

În 1672, partidul monarhic și calvinist revine la putere și frații de Witt sunt asasinați de aceia pe care Spinoza îi va numi „ultimii dintre barbari" (*ultimi barbarorum*). În 1675, amenințarea persecuțiilor directe îl face să renunțe la publicarea *Eticii*. Aflat de mult timp într-o stare de sănătate proastă, el moare din cauza unei afecțiuni respiratorii, în 21 februarie 1677, la patruzeci și patru de ani, fără să fi putut termina *Tratatul politic* pe care prietenii săi îl vor include, împreună cu *Etica*, *Tratatul despre reforma intelectului* și o serie de scrisori, în *Opera posthuma*, care apare începând cu sfârșitul aceluiași an.

3.2.2. Critica religiei

Din timpul vieții sale și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Spinoza a fost considerat, în general, un filosof ateu. Această calificare va părea paradoxală dacă ținem seama că, de la *Tratatul despre reforma intelectului* și *Tratatul scurt* până la *Etica*, precum și de la un capăt la

altul al *Eticii*, întreaga filosofie spinozistă se aliniază după definiția unui anumit raport între spiritul uman și Dumnezeu. Dar Dumnezeul lui Spinoza nu este nici acela al Bibliei, nici acela al tradiției metafizice anterioare: el nu este nici creator, nici răsplătitor, și „nu produce efectele sale prin libertatea voinței" (*Etica*, I, 32, corol.1), ci „acționează numai prin legile naturii sale" (*ibid.*, I, 17). Definit dintr-o dată ca o „ființă absolut infinită", adică „o substanță constituită dintr-o infinitate de atribute dintre care fiecare exprimă o esență eternă și infinită" (I, def. 6), el enumeră printre atributele sale nu numai gândirea (II, 1), dar și întinderea (II, 2; cf. I, 15, scolie). În general, „tot ce este, este în Dumnezeu și nimic nu poate nici exista, nici să fie conceput fără Dumnezeu" (I, 15), astfel încât conceptul de Dumnezeu comunică cu acela de Natură (cf. I, 29, scolie), de unde celebra formulă (IV, Prefață): *Deus, seu Natura* („Dumnezeu, sau, cu alte cuvinte, Natura").

Cu conceptul unei „substanțe constituite dintr-o infinitate de atribute", definiția spinozistă a naturii divine nu numai că a transgresat toate habitudinile filosofilor; ea a plasat cunoașterea acestei naturi la cea mai mare depărtare de reprezentările populare ale divinității, dar și de orice revelație particulară și de orice doctrină întemeiată pe o astfel de revelație. El singur, prin tăcerile sale nu mai puțin ca prin propozițiile sale exprese, celebrul Apendice la prima parte a *Eticii*, va arăta originea acestor credințe și neantul acestei revelații. Mai precis: acționând totdeauna în vederea unui scop (care constă în ceea ce ei cred că le este folositor și ceea ce ei își „doresc") și interesându-se mereu mai degrabă de cauzele finale decât de cele eficiente, oamenii au ajuns, din această cauză, „să considere toate lucrurile din natură ca mijloace" pe care nu le-ar putea folosi dacă ele nu ar fi fost puse la dispoziția lor de unul sau mai mulți „stăpâni ai naturii" (*naturae rectores*); și „neavând niciodată vreo lămurire asupra firii (*ingenium*) acestor ființe, ei au fost nevoiți astfel să le gândească după a lor proprie": ei au „inventat, deci, fiecare, potrivit cu propria sa fire, mijloace de a institui un cult, pentru a fi iubiți de Dumnezeu mai presus de alții și de a-l îndupleca să conducă lumea corespunzător cu dorința lor oarbă și cu lăcomia lor de nepotolit". Or, această prejudecată nu numai că a „dus la superstiție": ea a fost urmată orbește de teologi și de metafizicieni, care i-au conferit doar un grad mai mare de sofisticare; iar noțiunile prin care ei au vrut să explice natura lucrurilor, bine și rău, perfecțiune și imperfecțiune, ordine și dezordine, fără a pune la socoteală „voința lui Dumnezeu, acest adăpost al ignoranței", nu sunt decât „moduri de închipuire" care nu ne arată nimic altceva decât felul în care imaginația

omului este ea însăși alcătuită. Cu totul alta este noțiunea de Dumnezeu pe care o va concepe un intelect sănătos și cu totul altele vor fi efectele sale asupra felului de a fi al oamenilor, considerați individual sau în societate.

Despre realitatea unei revelații, *Etica* nu spune un cuvânt; dar critica religiei revelate a fost opera proprie a *Tratatului teologico-politic*, care a dus-o până la cel mai înalt palier de vigoare și de consecvență metodică. Desigur, cu precauțiile de limbaj care caracterizează *T.T.P.*, principiul unei revelații nu este niciodată pus sub semnul întrebării într-o manieră frontală. „O profeție sau revelație", scrie Spinoza mai întâi (începutul cap. I, p. 31), „este cunoașterea certă, revelată oamenilor de către Dumnezeu, a unui lucru oarecare"; și profetul este „acela care interpretează lucrurile revelate de Dumnezeu altor persoane incapabile de a avea despre aceste lucruri o cunoaștere certă și, prin urmare, neputând să le sesizeze decât prin credință". Așadar, nu va fi contestat nici că Dumnezeu i-a vorbit lui Moise (și chiar „cu o voce percepută realmente", p. 33), nici, în consecință, că „Dumnezeu s-a manifestat apostolilor prin sufletul lui Hristos" (p. 37). Totuși, valoarea și modurile înseși ale acestei revelații vor fi supuse, în continuarea *Tratatului*, la o serie întreagă de restricții. Cele mai importante sunt următoarele:

1) Cunoașterea naturală, care depinde de principii comune tuturor oamenilor, „are tot atâta drept ca oricare alta să fie socotită divină" întrucât depinde, într-un mod mai categoric, „doar de cunoașterea lui Dumnezeu și a decretelor sale eterne"; putem chiar vorbi despre această cunoaștere (rațională) ca despre un fel de revelație naturală care nu trece prin cuvinte, dar al cărei mod — dacă o luăm în considerare fără prejudecată — este „cu mult mai presus, prin excelența sa", decât toate celelalte (pp. 31–32).

2) „În afară de Hristos, nimeni nu a primit revelația lui Dumnezeu fără ajutorul imaginației, adică fără ajutorul cuvintelor și al imaginilor" (p. 38); profeții se deosebesc deci de alți oameni mai ales prin „imaginația lor vie" (*ibid.*) și nicidecum prin aptitudinea lor de a cunoaște lucrurile prin intelectul pur (II, p. 49). Această imaginație a fost cauza primă a „viziunilor" lor (p. 45), fără ca să se poată spune cu siguranță care sunt „legile naturii, cu ajutorul cărora a fost posibilă această revelație" (p. 44). Certitudinea care au avut-o cu privire la această revelație nu a fost deci una științifică: adaptată capacității lor de înțelegere, ea a corespuns doar părerilor lor preconcepute (pp. 55 și 63), ceea ce explică faptul că israeliții nu au știut, în realitate, aproape nimic despre Dumnezeu (p. 61). În ceea

ce privește numeroasele miracole despre care se vorbește în Sfânta Scriptură, ele nu desemnează nimic altceva decât „fenomenele neobișnuite ale Naturii" (VI, p. 118), pe care cei vechi „nu le puteau explica prin mijlocul pe care vulgul îl folosește de obicei pentru a explica fenomenele naturale" (p. 120). Multe dintre aceste fenomene ar putea fi explicate, desigur, ușor „cu ajutorul principiilor cunoscute ale lucrurilor naturale" (*ibid.*). Dar dacă, fapt imposibil, ceva s-ar fi întâmplat în natură „printr-o putere care să contrazică natura", acest lucru care ar depăși înțelegerea noastră nu ne-ar putea face să cunoaștem ceva (p. 122) — nici măcar, și chiar mai puțin decât orice, existența lui Dumnezeu, puterea și providența sa, care ne sunt mult mai bine cunoscute „prin ordinea fixă și imuabilă a Naturii" (p. 121), decât printr-un oarecare „lucru limitat" (p.122).

3) De fapt, nu putem avea un acces veritabil la sensul Scripturii și la gândirea profeților decât grație unei „cunoașteri istorice și critice" a acestei Scripturi (VII, pp. 140–142). Devenită dificilă din cauza multiplei noastre ignoranțe istorice și lingvistice, precum și datorită ambiguităților limbii ebraice, cercetarea necesară va degaja, cel puțin din pasajele „clare și pure" ale Scripturii, o „doctrină universală", după care „există un Dumnezeu unic și atotputernic, care doar el trebuie să fie adorat, care veghează asupra tuturor și iubește mai presus de orice pe aceia care îl adoră și își iubesc aproapele ca pe ei înșiși" (p. 143); și prin referință la această doctrină, tot ce va fi găsit obscur și ambiguu va trebui să fie, atât cât este posibil, lămurit și determinat. Dar aceeași cercetare asupra cronologiei, a variantelor și modului povestirilor biblice va indica, totodată, multe pasaje „mincinoase" și va arăta, de exemplu, că nici Moise, nici Josua nu au putut scrie cărțile care li se atribuie (IX).

4) Revelația mozaică — singura pe care Spinoza o consideră ca întemeietoare în Vechiul Testament — va fi avut ca obiectiv esențial o finalitate politică: Moise „a văzut clar (...) că evreii ar pieri" fără „un ajutor extern cu totul special al lui Dumnezeu"; și astfel, „pentru ca să fie bine stabilit că Dumnezeu vroia să-i ajute", el ceru acest ajutor (III, p.78). Unor oameni care nu au cunoașterea binelui suveran și nu urmează din imbold propriu „legea divină" (care vrea doar să-l iubim pe Dumnezeu ca pe binele suveran: IV, p. 88), era necesar ca adevărurile morale să le fie prezentate nu ca atare, ci ca „lucruri comandate și instituite" (p. 92). Tot așa, pentru a face ca niște oameni, care prin ei înșiși tind să nu țină seamă decât de pasiunile lor, să fie în mod constant readuși la supunere și să „nu acționeze niciodată conform cu propria lor hotărâre" (V, p. 108), erau necesare ritualuri și ceremonii de cult.

În momentul în care a trebuit să „constituie un drept nou" pentru evreii ieșiți din Egipt (p. 107), Moise, cu totul îndreptățit, a „introdus religia de stat, în așa fel ca poporul să-și facă datoria mai mult din cucernicie decât din teamă" (p. 108). Numai în aceasta a constat alegerea poporului evreu, care de fapt nu a avut legătură decât cu „regimul social și soarta sa prin care a dobândit puterea și prin care a menținut-o de-a lungul atâtor ani" (III, p. 72).

5) Contrar profeților din Vechiul Testament, Hristos (IV, p. 92) și apostolii (XI, p. 209) nu au predicat pentru o anumită națiune, ci pentru a-i converti pe toți oamenii la religie. În afară de aceasta, ei au vorbit despre o sumedenie de lucruri a căror cunoaștere au dobândit-o pe cale naturală, dar, în ceea ce îi privește pe apostoli, fiecare cu propria sa metodă și propria sa părere despre fundamentele religiei (p. 212). Există, așadar, în epistolele lor (ca și în evangheliile înseși, care au avut destinatari diferiți) „multe lucruri peste care am putea trece fără pagubă pentru religie" (XII, p. 223) — esențialul religiei reducându-se la acest „număr mic de dogme foarte simple pe care Hristos le-a exprimat ca fiind ale sale" (XI, p. 212) și care coincid cu Cuvântul lui Dumnezeu, altfel spus, cu legea divină universală (XII, p. 224). În măsura în care ea ne învață această lege — *să ne supunem lui Dumnezeu iubindu-l pe aproapele nostru* —, identică, în fond, în ambele Testamente și „regulă unică a oricărei credințe cu adevărat catolice" (XIV, p. 241), Scriptura este cu adevărat divină și revelație autentică a ceea ce rațiunea naturală nu ar putea să stabilească prin ea însăși: anume că oamenii pot fi mântuiți și pot să ajungă la fericire doar prin supunere, fără adevărata cunoaștere a lucrurilor (pp. 254–255). Învățătura sa nu este, astfel, doar foarte favorabilă păcii și stabilității statelor: ea este, de asemenea, menită să-i consoleze pe oameni (XV, p. 258). Dar această învățătură rămâne, cu titlu exclusiv, aceea a supunerii (XIV, p. 240): în ceea ce privește cunoașterea intelectuală a lui Dumnezeu, care privește natura lui așa cum este ea în sine, ea „nu aparține în nici o privință credinței și religiei revelate" (XIII, p. 234; cf. XIV, p. 245).

3.2.3. Cunoașterea filosofică

Înainte chiar de a expune propria sa filosofie, Spinoza, după exemplul lui Descartes, a vrut să definească metoda care ne permite să ajungem la veritabila cunoaștere a lucrurilor. *Tratatul despre reforma intelectului*, multă vreme considerat ca fiind ulterior celui intitulat *Scurt tratat despre*

Dumnezeu, om și fericirea sa (1660–1661), este de fapt apreciat astăzi ca fiind prima sa operă, redactată începând cu anii 1658–1659. Cu *Regulae*, ale căror copii trebuiau deja să fi circulat în cercurile carteziene, acest tratat oferă mai mult decât o analogie: ca și lucrarea lui Descartes, tratatul se preocupă în mod indisociabil de calitatea cunoașterii și de ordinea în care ea trebuie să fie produsă; ca și lucrarea lui Descartes, tratatul găsește în cunoașterea matematică (geometrică) un model de claritate și de distingere. În sfârșit, tot ca lucrarea menționată, el rămâne neterminat, pentru motive de fond care totuși nu trebuie să ne ducă la concluzia că a fost definitiv abandonat, deoarece sumarul său va fi reluat în 1666, în scrisoarea 37 adresată lui Bouwmeester. Între proiectul spinozist și ambiția cartezian, diferența este totuși foarte evidentă.

Cercetarea cartezian a metodei a țintit mai întâi să procure spiritului, cu o anumită neutralitate „tehnică" și în afară de orice proiect filosofic determinat, o perfectă siguranță în rezolvarea a tot felul de probleme. La Spinoza, dimpotrivă, așa cum stă mărturie un fel de autobiografie spirituală cu care se deschide *Tratatul despre reforma intelectului*, problema mântuirii sufletului, a sănătății lui și a fericirii lui ocupă primul plan; iar această mântuire este așteptată de la o cunoaștere determinată, care va fi aceea „a însușirii spiritului de a fi unit cu întreaga natură" (13/5). A defini forma acestei cunoașteri care convine „perfecțiunii naturii umane" și a căuta cum poate fi constituită în spirit o perfectă „imagine a naturii" (*Naturae exemplar*: 42/28): acestea au fost, așadar, de la bun început, obiectele privilegiate ale reflecției spinoziste. Aceasta nu înseamnă că privirea lui Spinoza asupra științelor contemporane ar fi un simplu adaos nesemnificativ, ceva în plus: expunerea critică a *Principiilor filosofiei lui Descartes* intră în detaliul legilor mecanicii; scurta expunere de fizică pe care o oferă a doua parte a *Eticii* (în continuarea propoziției a 13-a) a fost meditată profund; iar asupra câtorva probleme de dioptrică (cf. scrisorile 36, 39 și 40), sau asupra constituției corpurilor solide și fluide (cf. scrisoarea a 6-a asupra lucrărilor lui Boyle), Spinoza a vrut să facă o muncă de savant. Dar, în ansamblu, interesul spinozist în practica științelor a rămas *pe planul al doilea*, adică orientat mai puțin spre descoperiri sau demonstrații determinate decât spre obținerea și asimilarea unui anumit absolut al raționalității (în specificarea conceptelor și în demonstrația însăși). Și dacă dobândirea supremei perfecțiuni a omului, o dată cu purificarea sau vindecarea intelectului său, constituie țelul unic spre care toate științele trebuie să fie dirijate, rămâne adevărat că „tot ceea

ce, în științe, nu ne face să înaintăm spre acest scop va trebui să fie aruncat deoparte ca nefolositor" (*T.R.I.*, 16/5).

Ca urmare la acest proiect, intenția inițială a *Tratatului despre reforma intelectului* nu constă în definirea operațiunilor elementare ale cunoașterii, pentru a determina apoi condițiile folosirii lor optimale. Ea constă în a compara direct între ele anumite *regimuri* de cunoaștere — diversele „moduri de percepție" de care oamenii au obiceiul să se folosească pentru a afirma sau a nega ceva — cu intenția de a alege pe cel mai bun; regimuri de cunoaștere care, pare-se, pot foarte bine să se diferențieze în raport cu un același obiect (de exemplu, o serie de numere în proporție aritmetică). Așa sunt, mai întâi, 1) percepția care are loc („din auzite") pornind de la cuvintele altora sau de la un semn arbitrar și 2) cunoașterea „printr-o experiență vagă", adică în principal experiența sensibilă, întrucât ea nu este nici determinată, nici confirmată de intelect. Aceste prime două moduri nu pot procura nici certitudine autentică, nici cunoaștere a esenței lucrurilor, spre deosebire de cele două ce urmează și sunt 3) acela în care „esența unui lucru este cunoscută prin inferență dintr-un alt lucru", dar într-un fel care nu este încă pe deplin „adecvat"; și, în sfârșit, 4) acela în care „lucrul este perceput numai prin esența sa, sau prin cunoașterea cauzei sale imediate".

În ceea ce privește esențialul, această deosebire a „modurilor de percepție" se va regăsi în *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea sa* (II, I) sub titlul diverselor moduri de achiziționare a conceptelor, apoi în *Etica* (II, prop. 40, scolia 2), cu deosebirea celor trei „genuri de cunoaștere". Pentru primele două luate împreună, *S.T.* (II, I, 2) va vorbi de *credință*, apoi de *opinie* (II, II, 2); *Etica* le va reuni în „cunoașterea de genul întâi", numită și *opinie* sau *imaginație*. În cadrul celui de al treilea mod, *S.T.* (II, I) va vorbi de o „credință dreaptă" care purcede din „Rațiunea adevărată", iar pentru ultimul, de „cunoaștere clară și distinctă" ce are loc într-o „intuiție clară": această opoziție tradițională între cunoașterea *rațională* sau *discursivă* și cunoașterea *intuitivă* va fi din nou mobilizată în *Etică*, care numește „rațiune" cunoașterea de genul secund și „știință intuitivă" pe aceea de genul al treilea. Făcând acest lucru, Spinoza va recunoaște „acestei cunoașteri de al doilea gen" o valoare deja eminentă pe care *T.R.I.* părea să ezite a o recunoaște pentru „cel de al treilea mod de percepție": al treilea gen de cunoaștere nu se poate naște decât din al doilea (V, 28), care este întemeiat pe „noțiunile comune", în mod necesar adecvate, pe care le avem despre proprietățile lucrurilor (cf. II, 37 și urm.). Dar, în orice caz, faptul că „știința intuitivă" este modul în

care cunoașterea umană poate și trebuie să ajungă la perfecțiunea sa a fost, începând chiar cu *T.R.I.*, convingerea fondatoare a filosofiei spinoziste. Această știință nu este exterioară raționamentului sau deducției: ea doar depășește ceea ce au ele ca limitat și laborios, într-o viziune integrală a „ordinii naturii" (40/28). Cu ea, spune *S.T.*, avem o deplină apropiere a obiectului cunoscut de către spirit (II, IV, 2) și „sentimentul de bucurie al lucrului însuși" (II, II, 2); și din ea se va naște, după *Etica* (V, 27), „cea mai mare mulțumire a sufletului ce poate exista". În *Etica*, care face ca ea să se nască din genul al doilea, această „știință intuitivă" nu capătă formă decât la sfârșit; în *T.R.I.*, dimpotrivă, problema intrării în acest cel mai perfect „mod de percepție" și aceea a extinderii sale la toate lucrurile pe care trebuie să le cunoaștem (30/26) se pune într-o manieră imediată.

Aceste două probleme sunt rezolvate în mod inegal în lucrările menționate.

Prima este rezolvată pornind de la acest fapt simplu: nu vom ști ceea ce înseamnă a cunoaște un lucru dacă nu cunoaștem, mai întâi, ceva. În limbajul lui Spinoza (moștenit în parte de la Descartes, dar de fapt foarte original), condiția absolut primă, după care se ordonează orice definiție a metodei, va fi aceea care se exprimă după cum urmează (33/27): *noi avem o idee adevărată*. În măsura în care ideea adevărată sau „adecvată" (35/27) a ceva este dată spiritului nostru, noi cunoaștem acest lucru (de exemplu, cercul) prin esența lui (această esență definește această idee, care nu este altceva decât „esența obiectivă" a lucrului), și noi știm că îl cunoaștem astfel, adică avem experiența certitudinii supreme (*ibid.*). Totodată, noi știm ce raport există între această idee și ideea unui alt lucru (sau între lucrurile cu care aceste idei sunt „unite"), și avem experiența deosebirii dintre această cunoaștere certă și eroare sau îndoială. „Adevărul nu are deci nevoie de nici un semn" (36/27), în afară de această posesie a ideii adevărate; tocmai ideea adevărată ea însăși, va sublinia *Etica* (II, 43, scolie), este „norma adevărului", iar adevărul se pecetluiește el însuși în același timp în care pecetluiește falsul (el este *index sui et falsi*). Astfel, ideea adevărată sau adecvată este aceea care se realizează în mod absolut în spirit și pe care intelectul o formează prin el însuși (73/41); ideile false, care nu sunt decât confuze și mutilate, nu rezultă din puterea spiritului, ci din cauze externe și fortuite ce acționează în imaginație (84/45). În ceea ce privește metoda, ea nu se poate defini decât ca această „cunoaștere reflexivă" care ține de faptul că, posedând o idee adevărată, noi posedăm totodată *o idee a acestei idei*; și într-un anumit sens, ea este în întregime „idee a ideii" (38/27) — mai întâi ca o

cunoaștere a ideii adevărate ca atare (în deosebirea sa de ideea falsă, confuză sau fictivă) și apoi ca o cunoaștere a felului în care ideile adevărate se raportează unele la altele.

A doua problemă, aceea a extinderii cunoașterii adecvate, poate părea, la prima vedere, tot atât de ușor de rezolvat. Într-adevăr, dacă „raportul dintre două idei este la fel ca acela dintre esențele formale <care fac obiectul> acestor idei" (38/28), va fi suficient să respectăm ordinea existentă între aceste idei, „potrivit cu norma ideii adevărate date", pentru a accede la cunoașterea întregii naturi (44/29). Pornind de la posesiunea unei singure idei — aceea care se raportează „la originea și la sursa întregii Naturi" (42/28; cf. 75/42) — întregul acestei cunoașteri a naturii va fi, în mod virtual, dat (cf. 99/57). Or, această idee nu poate fi decât aceea de Dumnezeu, adică ideea de cea mai perfectă ființă (38/28); idee care va fi ea însăși cea mai perfectă dintre toate (cf. 108/70) și aceea care va da naștere la cea mai perfectă cunoaștere reflexivă sau metodică (38/28). Dar în felul acesta problema este rezolvată în principiu; ea e departe de a fi rezolvată în fapt: nu numai *T.R.I.*, ale cărui ultime dezvoltări se referă la condițiile unei bune definiții, nu poate merge până la a furniza o definiție perfectă a lui Dumnezeu; dar „seria lucrurilor fixe și eterne" (100/57), a cărei cunoaștere dă formă „tabloului naturii", așa cum e în această lucrare, rămâne cu totul nedeterminată, la fel cum măsura în care cunoașterea acestei serii de lucruri fixe și eterne procură pe accea a „lucrurilor singulare schimbătoare". Reflecția asupra metodei, întrucât este prealabilă elaborării filosofiei, își dezvăluie aici limitele; și astfel, fără nici un demers prealabil de acest fel, *Tratatul scurt* ca și *Etica* vor începe prin a trata despre Dumnezeu, despre existența sa, despre natura sa și despre lucrurile care decurg din esența lui.

3.2.4. De la natura divină la natura umană

Pentru a cunoaște perfecțiunea vieții omului, trebuie să cunoaștem natura umană; pentru a cunoaște natura umană, trebuie să cunoaștem natura în general; pentru a cunoaște natura în general, trebuie să avem o cunoaștere adecvată a naturii divine. Or, dacă asimilarea carteziană a ideii de Dumnezeu aceleia de *ființă infinită* poate să ne deschidă calea către această cunoaștere, Descartes, pe de altă parte, ne-a readus, dacă nu cumva a sporit neclaritățile obișnuite ale metafizicii, în ceea ce privește raportul dintre Dumnezeu și natură. Dumnezeul cartezian, cu puterea sa infinită, a creat lumea din nimic; și, în același timp, el conține în sine

„într-un mod eminent", în perfecțiunea sa suverană, tot ce aparține materiei. Lumea creată nu subzistă prin ea însăși, ci numai prin „concursul permanent al lui Dumnezeu", care nu este nimic altceva decât o „creație continuă": dar, în felul acesta, materia și creaturile ca atare conservă în afara lui Dumnezeu locul lor metafizic. De aici, de exemplu, caracterul echivoc persistent și declarat al conceptului cartezian de *substanță*, care se referă, în sensul tare, *la ceea ce nu are nevoie decât de sine însuși pentru a exista*, și, astfel, nu se aplică decât lui Dumnezeu însuși, dar poate de asemenea desemna, în sensul slab, *ceea ce nu are nevoie decât de ajutorul lui Dumnezeu pentru a exista*, și se aplică astfel „lucrului întins" și creaturilor (corpuri și spirite).

Primul efort al lui Spinoza ca metafizician va fi îndreptat înspre eliminarea unor astfel de echivocuri și mistere. Dacă trebuie să numim substanță numai ceea ce „există în sine și este conceput prin sine, adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format" (*Etica*, I, def. 3), e limpede că nici o ființă finită și nici un lucru format pornind de la un altul nu va putea primi acest nume. Singura substanță veritabilă va fi acea realitate absolut primordială față de care toate celelalte lucruri vor fi doar modificări. Întrucât „ceea ce este în sine și este conceput prin sine" este în mod necesar *cauză de sine*, aparține naturii unei substanțe de a exista. Iar dacă *atributele* sunt „ceea ce intelectul percepe cu privire la o substanță ca alcătuind esența ei" (I, def. 4), diversitatea atributelor, ca gândirea și întinderea, nu atrage după sine pluralitatea substanțelor. Fiind admis că „în proporție cu realitatea sau cu ființa pe care o posedă fiecare lucru, îi revine un număr mai mare de atribute" (I, 9), o ființă absolut infinită va dispune, dimpotrivă, de „o infinitate de atribute, dintre care fiecare va exprima o esență eternă și infinită". Aceasta este adevărata definiție a lui Dumnezeu.

Dumnezeu este, deci, substanța unică care conține în sine toate lucrurile. Totuși, cum să concepem această *imanență?* Tot așa cum lucrurile particulare nu sunt simple părți ale substanței divine, această substanță nu poate să fie, pentru aceste lucruri, un simplu *loc*. Ca substanță, Dumnezeu este absolut indivizibil; ca ființă infinită, el este în mod suprem *puternic* și în mod suprem *activ*; chiar dacă el nu este deloc creator, el trebuie deci să *producă* ceea ce este în el (adică toate aceste lucruri care sunt *moduri* determinate ale substanței sale, cu alte cuvinte, *afecțiuni* ale atributelor: I, 25, corol.). Ca lucru întins (II, 2), el produce corpurile și afecțiunile lor; ca lucru gânditor (II, 1), el formează o *idee* a lui însuși, din care decurg — în *intelectul său infinit* — toate ideile celorlalte lucruri (II, 3–5). Toate acestea, el le produce în mod absolut și prin aceeași

cauzalitate: Dumnezeu nu este numai cauza eficientă a esenței ca și a existenței lucrurilor (I, 25), dar, conform cu ceea ce se numește *paralelism*, „ordinea și conexiunea ideilor sunt aceleași cu ordinea și conexiunea lucrurilor" (II, 7). Așadar, dacă cu ordinea care domnește în raporturile lor, totalitatea lucrurilor particulare (numite „moduri finite" în opoziție cu „modurile infinite" care sunt *în mod necesar legate* de atributele lui Dumnezeu, ca mișcarea și repausul, pentru materie, sau intelectul infinit, pentru gândirea divină: I, 21–23) se prezintă ca o *Natură*, această natură va rezulta în întregime din cauzalitatea divină; dar aceasta, trebuie să adăugăm, fără urmărirea vreunui scop, oricare ar fi el, din partea acestei cauze și fără nici o marjă de arbitrar în exercițiul acestei cauzalități. Chiar dacă el poate fi numit perfect în mod suveran (I, 11, dem. 2), sau chiar pe temeiul acestei perfecțiuni suverane (I, 17, corol.1) acest Dumnezeu care produce toate lucrurile în sine nu dispune, pentru a le produce, de nici o voință suverană (I, 22, corol. 1): el nu le produce decât *din necesitatea naturii sale* și nu poate fi numit *cauză liberă* (I, 17, corol. 2) decât în măsura în care această necesitate a propriei sale naturi guvernează în întregime acțiunea sa (care astfel nu este *constrânsă* în nici un fel). „Legile naturii infinite a lui Dumnezeu" (I, 15, scolie) sunt deci acel lucru din care decurge „într-o infinitate de moduri o infinitate de lucruri" (I, 16). „Natura naturată" — ansamblul lucrurilor care sunt în Dumnezeu, în calitate de moduri ale atributelor lui Dumnezeu (I, 29, scolie) — decurge în întregime din „Natura naturantă" care constă în chiar aceste atribute.

Din universul spinozist este, deci, exclusă orice contingență: „nimic contingent nu este dat în natură, ci totul, în sânul ei, este determinat din necesitatea naturii divine de a exista și de a produce un anumit efect într-un anumit fel" (I, 29). Iar cum acest univers nu ar fi putut fi altfel decât este (I, 33), lucrurile particulare care se găsesc în el nu pot acționa unele asupra altora altfel decât acționează (I, 26). Ele se comportă ca părțile materiale ale lumii carteziene, a căror mișcare, agregare sau diviziune este explicată integral de anumite legi ale naturii. Nu există nici măcar posibilitatea de a face excepție pentru acelea care par dotate cu voință: căci „orice voință implică ea însăși o cauză prin care este determinată să existe și să producă un anumit efect" (I, 32, dem.; cf. II, 48).

Vom înțelege astfel că însuși omul, care se crede subiect al unei voințe libere, nu este nicidecum, cum își închipuie unii, „un imperiu într-un imperiu" (III, Prefață), ci *o parte a naturii*. Căci, mai întâi, el nu este nici substanță (II, 10), nici un compus de substanțe. Așa cum un corp

determinat nu este o substanță (el nu este decât „un mod care exprimă esența lui Dumnezeu, în măsura în care îl considerăm un lucru întins, într-o manieră precisă și determinată": II, def. 1), tot așa sufletul sau spiritul omului nu este o substanță: el nu este, putem să presupunem, decât un mod care exprimă într-un fel determinat esența lui Dumnezeu considerat ca lucru gânditor. Or, „dintre toate modurile gândirii, ideea este, prin natură, primul (II, 11, dem.). Sufletul omului va fi, deci, în primul rând, *o anumită idee* printre toate acelea care sunt date în Dumnezeu; iar mai exact, ideea unui „lucru singular existent în act" care nu va putea fi decât un corp omenesc: „obiectul sufletului nostru este corpul existent și nimic altceva" (II, 13, dem.).

Acest fel de a folosi termenul de *idee* poate să surprindă (II, 11, scolie): aceasta ține în particular de faptul că de obicei ne reprezentăm ideea ca „o pictură mută pe un panou" (II, 33, scolie). Or, este vorba de ceva cu totul diferit: nu numai că aici nu există idee în afara unei activități a gândirii (ideea este însuși actul de cunoaștere: *ibid.*), dar sufletul trebuie *să fie* o idee într-un sens care nu exclude nicidecum ca el *să aibă* idei la rândul lui. Desigur, sufletul percepe el însuși anumite lucruri: ca idee a corpului, el are idei care „pun existența sau prezența" lucrurilor care afectează acest corp (II, 17, dem.); și pentru suflet este esențial că el nu cunoaște de fapt acest corp decât în măsura în care el percepe afecțiunile lui (II, 19). Dar cum sufletul trebuie mai întâi să fie, *în intelectul infinit al lui Dumnezeu, această idee* care este aceea a unui anumit corp și îi exprimă esența, faptul că el percepe ceva va fi reductibil la faptul că însuși Dumnezeu, întrucât se raportează la el („întrucât el constituie esența sufletului omenesc"), are cutare sau cutare idee (II, 11, corol.). Prin intermediul sufletului, sau, pentru a spune astfel, în *situl* pe care el îl constituie, Dumnezeu este totdeauna acela care, într-un anumit mod, cunoaște lucrurile. Sufletul nu este un subiect distinct de Dumnezeu, ci mai degrabă „o parte a intelectului infinit al lui Dumnezeu" (*ibid.*).

Misterul cartezian al unirii sufletului cu trupul (cf. V, Prefața) este astfel suprimat, în ceea ce privește esențialul: sufletul și corpul nu sunt de fapt decât „unul și același lucru care este conceput când sub aspectul Gândirii, când sub acela al întinderii" (III, 2, scolie). De altfel, sufletul nu are mai multă forță pentru a acționa asupra corpului decât are corpul pentru a acționa asupra sufletului: „decretul sau dorința" sufletului și „determinarea" corpului, la fel ca și afecțiunile lor pasive, vor fi „prin natura lor lucruri simultane, sau mai degrabă unul și același lucru" (*ibid.*). Aceasta înseamnă că acest corp, care poate fi afectat într-un mare număr de

feluri — dat fiind că el însuși este compus, ca o societate, „dintr-un număr foarte mare de indivizi (de natură diferită), dintre care fiecare este foarte compus" (II, postulat 1) —, poate face mult mai multe lucruri decât ne dăm seama (III, 2, scolie). În ceea ce privește sufletul, el poate face, desigur, *mai puține* lucruri decât ne închipuim noi: el nu are nici putere asupra corpului, nici voință liberă și nu acționează decât potrivit cu ideile pe care le are — care cuprind afirmație și negație, și astfel sunt ceea ce acționează în el, mult mai degrabă decât acel ce după care el acționează (II, 48–49).

Că sufletul omului face *mai puțin* decât tindem noi să ne închipuim, e valabil de asemenea pentru cunoașterea de către el a lucrurilor, întrucât ea se produce în aceeași ordine ca și afecțiunile corpului, adică „urmând ordinea comună a naturii" (II, 29, corol.). În acest regim de cunoaștere sau de afecțiune, nici corpul, nici afecțiunile corpului, nici ideile acestor afecțiuni, nici lucrurile externe nu sunt cunoscute adecvat: asta pentru că sufletul, atunci, nu percepe decât ceea ce cunoaște Dumnezeu „întrucât îl considerăm ca afectat de sufletul omului" (II, 28, scolie) și nu ceea ce el cunoaște în mod absolut „întrucât este infinit" (II, 11, scolie). Cunoașterea sensibilă, de care este vorba aici, este esențialmente „confuză și mutilată"; ea nu furnizează materia sa numai ficțiunilor imaginației noastre: ea este imaginativă începând chiar cu principiul său. Atunci cum vor fi posibile o cunoaștere adecvată și o libertate veritabilă? Trebuie, mai întâi, ca inadecvarea cunoașterii corpurilor să comporte un fel de limită internă: ceea ce este comun tuturor corpurilor și face obiectul *noțiunilor comune* nu poate fi conceput decât în mod adecvat (II, 38, dem.); dar și în sufletul însuși trebuie să existe în mod firesc o anumită tendință, pornind de la care această cunoaștere adecvată va putea fi extinsă și cultivată.

3.2.5. Afectele: de la servitute la libertate

În calitate de moduri ale substanței divine, lucrurile singulare pot fi considerate în două feluri. Pe de o parte, fiecare există printre foarte multe alte lucruri, care îl afectează într-un foarte mare număr de moduri și astfel (potrivit cu „ordinea comună a naturii") îl determină să acționeze în cutare sau cutare fel; dar, pe de altă parte, fiecare, cu esența sa singulară, *exprimă* esența și puterea lui Dumnezeu (care nu sunt decât unul și același lucru: I, 34) „într-un mod precis și determinat". Pe de o parte, deci, fiecare „este determinat să existe într-un anumit fel de un alt lucru

singular" (II, 45, scolie; cf. I, 28); dar, pe de altă parte, fiecare posedă ca însușire proprie o anumită *forță* de a persevera în existență, forță care „vine din necesitatea eternă a naturii lui Dumnezeu" (*ibid.*; cf. I, 24, corol.). Că „fiecare lucru, întrucât depinde de el, se străduiește să persevereze în existența sa" (III, 7), și că acest efort (*conatus*) nu este „nimic în afara esenței actuale a acestui lucru" (III, 8), acesta este datul fundamental de la care trebuie să pornim, dacă vrem să tratăm cu exactitate despre acțiunile și despre dorințele oamenilor, „ca și cum ar fi vorba de linii, de suprafețe și de solide" (III, Prefața).

Din partea unui lucru singular, „a persevera în existența sa" înseamnă, mai întâi, *a se conserva*; dar aceasta vrea să spună mai exact: *a afirma* în toată măsura posibilului propria sa existență și propria sa esență, ceea ce înseamnă *a mări propria sa putere de a acționa*. În ceea ce privește această „putere de a acționa", în măsura în care se exersează în raport cu alte lucruri, ea este fără îndoială mai întâi aceea a corpului; dar nici o putere de a acționa nu poate să aparțină corpului fără ca una corespunzătoare să aparțină sufletului, care va fi în mod esențial *puterea de a gândi* (III, 1). Iar în măsura în care afecțiunile (*affectiones*), care sunt acelea ale corpului în raportul său cu alte corpuri, sporesc sau diminuează puterea de acțiune a acestui corp, sufletul, întrucât are cunoștință de aceste afecte, trebuie să fie conștient de această augmentare sau diminuare — și chiar să o simtă pentru el însuși, dacă (III, 11) *ideea* a ceea ce se mărește sau scade puterea de acțiune a corpului trebuie ea însăși să mărească sau să scadă puterea sufletului nostru. Iar dacă efortul sau apetitul însoțit de conștiință se numește *dorință* (III, 9, scolie), ideile sau afecțiunile definite astfel vor fi ceea ce numim în om afectele sale (*affectus*), și foarte general pasiunile sale (*passiones*).

De aici urmează mai întâi, pentru Spinoza, definiția celor trei „afecte primare", care sunt (III, 11, scolie) *dorința, bucuria* (prin care sufletul trece la o putere sau perfecțiune mai mare) și *tristețea* (prin care el trece la o perfecțiune mai mică). Toate celelalte afecte se definesc pornind de la acestea: *voluptatea* (*plăcerea*) și *durerea*, ca bucurie sau tristețe raportată în mod special la o anumită parte a omului (*ibid.*); *dragostea* și *ura*, ca bucurie sau tristețe care însoțește ideea unei cauze externe (III, 13, scolie); *speranța* și *teama*, ca bucurie sau tristețe inconstantă legată de imaginea unui lucru al cărui eveniment este socotit ca îndoielnic (III, 18, scolie); *mânia*, ca efort de a face rău celui pe care îl urâm (III, 40, corol. 2, scolie); etc. Dar aceste trei afecte primare nu ar fi astfel, dacă nu ar fi de ajuns să dea naștere în mod real întregii dinamici a vieții afective, cel

puțin în măsura în care ea ține de funcționarea *imaginației*. Într-adevăr, în mod mai general decât acțiunea lucrurilor externe, mărind sau micșorând puterea de acțiune a corpului, *imaginarea* acestor lucruri va produce în suflet o anumită bucurie sau tristețe și în consecință o anumită dorință sau aversiune (III, 12–13). Tot așa și cu imaginarea lucrurilor care le seamănă sau a acelora care produc bucurie sau tristețe altor oameni, în special în măsura în care noi îi iubim sau îi urâm și după cum ele pot fi împărtășite sau nu pot fi posedate decât de unul singur. În *Pasiunile* sale, Descartes încercase deja să inventarieze diferitele specii de bucurie și de tristețe cărora le fac loc aceste raporturi diferite. Spinoza nu se mulțumește să desăvârșească sistemul acestora: însăși ordinea în care sunt prezentate aici diferitele cazuri de excitație a afectelor ajunge ca să explice felul în care aceste afecte se nasc, se modifică, se fortifică sau slăbesc pornind unele de la altele, și felul în care toate constituie modificările uneia și aceleiași tendințe fundamentale. O dată cu cunoașterea acestor afecte „prin cauzele lor prime" (III, 59, scolie), viața afectivă apare deci, până și în „fluctuațiile" sufletului (III, 17, scolie), guvernată de legi determinate; și prin aceasta, nu numai pasiunile omului, dar și modurile de acțiune, care sunt indisociabile de ele, sunt reintegrate în condiția unui anumit mecanism.

Legile care determină producerea afectelor și forța lor corespunzătoare nu suferă nici o excepție. Dar necesitatea cu care aceste afecte se nasc unele din altele și determină acțiunile noastre nu este pentru noi constrângătoare și nu ne face nefericiți, decât în măsura în care aceste afecte sunt, în mod precis, *pasiuni* legate de o cunoaștere inadecvată a lucrurilor („cunoaștere de primul gen", „opinie" sau „imaginație"). Constrângerea, altfel spus, ține de faptul că percepțiile care determină pasiunile noastre au loc numai după „ordinea comună a naturii", adică după coincidențe sau evenimente a căror stăpânire ne scapă, și nu după această necesitate intelectuală care caracterizează adevărata cunoaștere. Dar dacă pasiunile sunt în suflet funcții ale ideilor neadecvate, sufletul nefiind decât cauza lor parțială (III, def.1 și 2), nu este deloc exclus, ci, dimpotrivă, cu totul necesar, ca din ideile sale adecvate — a căror cauză adecvată este el și care depind, deci, numai de puterea sa, ori decurg numai din esența sa — să se nască la fel anumite afecte (III, 58), de care sunt legate două caracteristici.

Mai întâi, ele nu exprimă, ca pasiunile, o mărire sau o micșorare ocazională a puterii corpului și a sufletului: ele exprimă în mod absolut puterea sau perfecțiunea actuală a sufletului (și a corpului), așa cum se manifestă ea într-o *activitate* constantă.

Din același motiv, ele sunt în mod exclusiv pozitive. Într-adevăr, sufletul care ia în considerare propria sa putere de acțiune este prin chiar aceasta bucuros (III, 53); în el nu există tristețe decât întrucât suferă acțiunea unor lucruri exterioare, ceea ce îl obligă să vadă propria sa neputință (III, 55). Iar dacă noi nu numim, în general, rău decât ceea ce este în noi cauză a tristeții sau frustrează așteptarea noastră (IV, Prefață), sufletul, în măsura în care posedă idei adecvate, nu se află, în mod direct, în raport cu nimic rău, ci numai cu o realitate *care în sine este mereu bună*. Printre afectele care se nasc din cunoașterea adecvată nu poate, așadar, să figureze nici una dintre „pasiunile triste": ura, invidia, teama, mânia ș.a.m.d., care, în afară de faptul că se *raportează* la lucruri care micșorează puterea de acțiune a corpului, *micșorează prin ele însele* această putere și aceea a sufletului. Toate, dimpotrivă, se vor reduce la bucurie și dorință (III, 59).

Vedem astfel configurându-se ceea ce formează, la Spinoza, principiul libertății, al sănătății, al fericirii și al mântuirii sufletului: aceasta înseamnă că, cu cât mai mult sufletul își va forma idei adecvate despre lucruri, cu cât mai mult va cunoaște natura și propria sa putere, cu atât mai puțin va suferi de pe urma afectelor care sunt rele, dar mai ales de frica morții (V, 38). Pentru aceasta, va fi de ajuns ca această cunoaștere, care posedă propriul său mod de generare, să ajungă la obiectul său suprem, care este Dumnezeu. Or, într-un anumit fel, „esența infinită a lui Dumnezeu și eternitatea sa" sunt învăluite în fiecare idee a unui corp sau a unui lucru singular (II, 45). E de ajuns o anumită manieră de a le regăsi în ele. În sufletul care ajunge la acest al *treilea gen de cunoaștere* ce „merge de la ideea adecvată, a anumitor atribute ale lui Dumnezeu, la cunoașterea adecvată a esenței lucrurilor" (V, 25, dem.), dragostea față de Dumnezeu va ocupa locul cel mai important (V, 16); iar din această dragoste se va naște „mulțumirea cea mai înaltă a sufletului care poate să existe" (V, 37). „Înțeleptul, considerat ca atare, are un suflet greu de tulburat; dar, conștient de el însuși, de Dumnezeu și de lucruri după o anumită necesitate eternă, el nu încetează niciodată de a fi și posedă pentru totdeauna adevărata mulțumire sufletească" (V, 42, scolie).

Între efortul de a persevera în existență, care este comun tuturor lucrurilor, și această înțelepciune cu care sufletul omului se reintegrează în intelectul infinit al lui Dumnezeu, nu trebuie să concepem nici o ruptură. Libertatea omului și fericirea lui nu depind în nici un fel de faptul că el se arată capabil — prin ceea ce ne închipuim că este forța voinței sale sau grația divină — să se supună unei legi exterioare propriei sale naturi.

Omul, prin natura sa, caută ceea ce el crede că îi este util și pe care el îl numește „bun", în timp ce are aversiune față de ceea ce el crede că este „rău" (IV, 19); dar el caută de obicei ceea ce consideră că este bun, conform cu „ordinea comună a naturii", adică conform cu hazardul împrejurărilor și cu legile imaginației sale. E vorba aici, pur și simplu, de a recunoaște că nimic nu este bun sau rău într-un mod sigur, în afară de „ceea ce ne duce realmente la cunoaștere sau ne poate împiedica să o posedăm" (IV, 27). Așadar, în această cunoaștere, adică în cunoașterea lui Dumnezeu, „cunoașterea a ceea ce este util propriu-zis", așa cum natura noastră ne împinge spre ea și cum rațiunea noastră ne-o comandă, poate să găsească punctul său de sosire veritabil. Or, în această cunoaștere, cu privire la care demonstrația pare a fi făcută de *Etica* însăși, se poate intra și progresa, grație acestor „ochi ai sufletului" care sunt „chiar demonstrațiile" (V, 23, scolie). Dacă în această privință este necesară o anumită decizie, această decizie nu va decurge (ca la începutul *T.R.I.*) decât din însăși experiența afecțiunilor noastre; iar dacă e nevoie de o forță, ea nu va fi decât însăși aceea cu care ideile adecvate afirmă obiectul lor în spirit.

3.2.6. Ce este un stat liber?

În materie de politică, doctrina spinozistă poartă semnul unei lecturi aprofundate a lui Machiavelli și Hobbes. Ea tinde spre același gen de realism (cf. *Tratatul politic*, cap. I) și discută în chip implicit doctrina expusă în *Leviathan*. În condițiile naturale de existență ale oamenilor, „dreptul lor natural" se extinde, pentru Spinoza ca și pentru Hobbes, la tot ce stă în putința lor de a face (*T.P.* II, parag. 4 și 8); și cu toate că oamenii, în măsura în care sunt prăda pasiunilor, „sunt prin natura lor dușmani unii altora" (parag. 14), faptul că „fără într-ajutorare, ei nu pot nicidecum să-și conserve viața și să-și cultive sufletul" (parag. 15), îi face să năzuiască să se unească într-un corp care, ca atare, adaugă Spinoza, posedă un drept comun și o putere mai mare asupra naturii. Acest drept, „pe care îl definește puterea numărului", coincide cu „puterea publică" pe care o va exercita acela care, „prin voința generală, are grijă de lucrul public" (parag. 17); acest suveran este acela care hotărăște care lucruri sunt bune sau rele în Cetate, în așa fel că în afara Cetății nu poate exista nici fărădelege, nici nimic care să poată fi considerat just sau injust (parag. 19; cf. *Etica*, IV, 37, scolie). Dispoziția naturală pe care fiecare o avea de la sine dispare, așadar, în starea civilă; dar în această stare, spre deosebire de ceea ce stipula Hobbes, „dreptul natural al fiecăruia nu încetează să

existe" (III, 3): fiecare rămâne judecător în privința a ceea ce îi este util și nu poate acționa decât pentru siguranța și folosul său propriu. De altfel, instituția puterii comune, exercitată de suveran și mult mai puternică decât aceea a indivizilor, nu-i lipsește pe indivizi de orice putere.

Mult mai vădit decât la Hobbes, la Spinoza suveranului îi revine sarcina de a urmări o anumită rațiune comună, aliniată la concordia și conservarea Cetății. Căci dacă, „vorbind în mod absolut, Cetatea nu este legată de nici o lege și nu poate păcătui", se poate totuși spune că „Cetatea păcătuiește când acționează sau permite să se acționeze în așa fel încât propria sa nimicire poate să fie consecința actelor înfăptuite" (IV, 4); și, de fapt, „o stare civilă care nu a suprimat cauzele de răzvrătire și în care există în mod constant teama izbucnirii unui război, iar legile sunt în mod frecvent violate, nu se deosebește prea mult de starea naturală" (V, 2). Precum și, dimpotrivă, „Cetatea întemeiată pe rațiune și condusă de ea este cea mai puternică și ține cel mai mult de ea însăși" (IV, 4); ea este, de asemenea, în mod absolut, cea mai bună, aceea în care se trăiește o viață cu adevărat omenească" (V, 5).

Această condiție capitală îl face pe Spinoza să prefere democrația oricărui alt regim: un singur om nu va fi capabil, în nici un caz, să exercite de unul singur sarcina puterii suverane (VI, 5), iar membrii unei aristocrații patriciene sunt rareori călăuziți doar de grija pentru binele public (XI, 2). *Tratatul politic* se oprește în momentul în care ar urma să discute despre această democrație și după ce a făcut un tablou minuțios al instituțiilor monarhice și aristocratice celor mai prudente (V, 2), acelea care vor ajuta cel mai mult la conservarea concordiei. Dar Spinoza a avut mai întâi grijă să reamintească aici punctul fundamental al *Tratatului teologico-politic*: „cunoașterea adevărată și dragostea de Dumnezeu nu pot fi supuse puterii nimănui, la fel ca și dragostea față de aproape"; puterea nu poate deci decât să dirijeze cultul exterior, care „nu trebuie să capete o însemnătate atât de mare încât pacea și ordinea publică să poată fi tulburate din cauza lui" (III, 10). Mai trebuie convenit că numai puterea suverană are chemarea să o facă și că servitorii cultului nu trebuie să dispună în această privință de nici o putere. Chiar din momentul instituirii sale, statul are ca scop siguranța și pacea indivizilor; dar această siguranță nu poate fi dobândită cu prețul sclavajului, al arbitrariului și al persecutării gândirii libere. Această siguranță și această pace există, dimpotrivă, în cel mai înalt grad acolo unde „este permis fiecăruia să gândească ceea ce vrea și să spună ceea ce el gândește", astfel încât „scopul statului este în realitate libertatea" (*T.T.P.*, XX).

Ne va fi permis să ezităm asupra chestiunii de a ști dacă reconstrucția spinozistă a unei raționalități pur imanente instituției politice și, totodată, puternic normative este ca atare în mod absolut încheiată și convingătoare. Cu toate că, într-un grad mai mic decât *Etica*, începutul *Tratatului teologico-politic* prezintă o construcție conceptuală foarte strânsă, formulările eliptice, uneori ambigue, reclamă ele însele o muncă de interpretare. Dar, în orice caz, nu se va putea să nu recunoaștem, în paginile luminoase de la sfârșitul *Tratatului teologico-politic*, una dintre afirmațiile cele mai admirabile despre dreptul și necesitatea libertății gândirii (împotriva tuturor felurilor de tiranie) care a fost vreodată formulată. În această privință, cu siguranță, și în general în dimensiunea sa critică, într-un mod mai cert decât în construcția sa metafizică, gândirea spinozistă își va fi câștigat propria sa eternitate.

3.3. Malebranche

3.3.1. Viața și opera

Nicolas Malebranche, fiul unui trezorier al regelui, născut la Paris în 5 august 1638, intră în 1660 ca novice în ordinul Oratorienilor. Este hirotonisit ca preot în 1664. În același an, la un librar din cartierul latin, el răsfoiește *Tratatul despre om* al lui Descartes, care tocmai fusese publicat. Aceasta a fost, se pare, o adevărată revelație, care a determinat vocația sa filosofică și l-a incitat să reia studiile sale pentru a-și duce la bun sfârșit marele său proiect: să arate armonia deplină dintre noua fizică și adevărata religie și, în general, aceea dintre rațiunea filosofică și revelația biblică.

În 1674 apare primul volum din lucrarea sa cea mai importantă: *Despre cercetarea adevărului, în care se tratează despre natura spiritului omului și despre modul în care el trebuie să-l folosească pentru a evita eroarea în știință* (vol. II, 1675; vol. III, *Lămuriri*, 1678). Acesta va fi începutul unei producții filosofice impresionante, marcată printre alte lucrări de *Conversații creștine* (1677), *Tratatul despre natură și despre grație* (1680), *Meditații creștine* (1683), *Tratatul despre morală* (1683) și *Convorbiri despre metafizică și religie* (1688). Recunoscut — în pofida sau prin intermediul unui mare număr de polemici, îndeosebi cu Arnauld — ca un gânditor valoros, Malebranche a fost ales membru al Academiei de Științe în 1699. Moare la 13 octombrie 1715.

3.3.2. Religie și filosofie

Spiritul omului este unit, de o parte, cu Creatorul său, de care depinde, iar de altă parte, cu corpul său și cu lucrurile corporale. Dar, de la păcatul lui Adam, a doua unire s-a întărit iar prima a slăbit, până într-atât încât ea „nu se face simțită decât de aceia a căror inimă este purificată, iar spiritul luminat". A restabili spiritul în conștiința deplină a uniunii sale cu Dumnezeu, acesta este proiectul fundamental al lui Malebranche. Format în spiritualitatea Oratoriului, impregnat de Sfântul Augustin, Malebranche este, totuși, un filosof pur. Adevărurile revelate ale religiei creștine pot, doar ele, să călăuzească filosofia în raționamentele sale, și pe acestea trebuie să le regăsească „adevărata filosofie". Totuși, „lumina <rațiunii> este aceea care perfecționează spiritul și care disciplinează inima"; și această lumină pură a rațiunii este ceea ce Malebranche a încercat să obțină în toate subiectele pe care le-a examinat.

Relația lui cu Descartes se poate lumina prin ea însăși. Autorul *Cercetării adevărului* împrumută, de la acela al *Tratatului despre om*, teme multiple, dar, mai întâi, două sau trei principii mari. Primul, de metodă, este acela că „pentru a descoperi adevărul fără teama de a greși" (cu excepția misterelor religiei) „trebuie ca noi să păstrăm totdeauna evidența în raționamentele noastre"; cu alte cuvinte, „nu trebuie să raționăm decât asupra lucrurilor despre care avem idei clare" (*Despre cercet. adev.*, VI, II, I). Al doilea, de metafizică, se referă la diferența dintre spirit și corp, despre care Malebranche scrie (*ibid.*, Prefață) că nu a fost cunoscută destul de limpede „decât de vreo câțiva ani": spiritul și corpul constituie două substanțe cu totul deosebite, una a cărei esență constă în gândire, cealaltă doar întinsă și capabilă de a primi diverse figuri și diverse mișcări. În corpurile organizate, ca și în întregul univers, materia se comportă — al treilea principiu — într-un mod pur mecanic, corespunzător unui număr mic de legi stabilite de un decret divin. Conform pregnanței deosebit de puternice a acestor principii, raționalitatea malebranchistă apare foarte strâns înrudită cu raționalitatea carteziană; dar, în același timp, nu există nici un singur principiu cartezian care să nu fi suferit la Malebranche efectul unei oarecare deplasări generale a perspectivei.

Astfel stau lucrurile cu noua distincție dintre suflet și corp. La Descartes, pornind de la experiența fondatoare a lui *Cogito*, spiritul omenesc putea fi considerat „mai ușor de cunoscut decât corpul". La Malebranche, se întâmplă mai degrabă invers: noi avem o idee foarte clară despre o substanță întinsă, figurată și mobilă, ale cărei proprietăți

și modificări constau, toate, în „raporturi de distanță"; și întrucât ne putem gândi la sufletul nostru fără a ne gândi la nimic care aparține întinderii, putem fi siguri că acest suflet este o substanță pur spirituală și nematerială. Totuși (*Cercet. adev.*, III, II, VII, IV; cf. *Lămuriri*, etc.), noi suntem departe de a avea despre sufletul nostru o idee la fel de clară ca aceea pe care o avem despre întindere: noi nu putem să-i descoperim proprietățile în mod deductiv; trebuie să le aflăm din experiență și nu le cunoaștem decât „prin conștiință sau sentiment interior" — inclusiv, într-un anumit fel, libertatea sa și această spiritualitate din care putem deduce nemurirea lui. Sufletul nostru gândește, adică înțelege, imaginează, simte, dorește, afirmă etc.; dar ce înseamnă a înțelege, a imagina, a simți, a dori, a voi etc., nu am putea spune în mod precis. În acest sens, „nu suntem decât tenebre pentru noi înșine", și vorbind riguros, „noi nu ne cunoaștem".

Din partea lui Malebranche, a sublinia acest lucru nu înseamnă doar a recunoaște relației sufletului cu el însuși și cu propriile sale „modificări" o specificitate pe care Descartes a evidențiat-o relativ puțin, ci înseamnă a nega spiritului puterea de a cunoaște totul *pornind de la el însuși*. Nu printr-o reflecție asupra lui însuși sau asupra a ceea ce el găsește în sine, poate spiritul — cum ne lasă să înțelegem anumite formule carteziene — să ajungă la cunoașterea tuturor celorlalte lucruri: atenția asupra a ceea ce este în noi nu ne descoperă decât un dat psihologic obscur (acela al „realității formale" a gândurilor noastre) din care este imposibil să ieșim. Trebuie, dimpotrivă, să spunem aceasta: *spiritul omului nu este pentru el însuși propria sa lumină*, nici, de altfel, propria sa lume. Vrem ca rațiunea sa să aibă cât de cât perfecțiune și ideile sale o minimă consistență? Atunci trebuie să încetăm să le considerăm ca proprii și particulare spiritului, și să le restituim Creatorului: rațiunea noastră — așa cum a subliniat Sfântul Augustin — nu este decât rațiunea universală cu care Dumnezeu ne luminează, Cuvântul divin care iluminează spiritul nostru din interior; ideile noastre, cum se vede mai departe, nu sunt decât ideile pe care Dumnezeu ni le descoperă și care, mai întâi, rezidă într-o formă eternă în propria lui „substanță". Ființă infinită, „fără restricție", de o perfecțiune infinită, Dumnezeu are, de altfel, mult mai puțină nevoie de probe decât la Descartes: că acest Dumnezeu există, este un fel de evidență care ține de faptul că „nu putem vedea esența infinitului fără existența sa, ideea de ființă fără ființă" (*Convorbiri*, II, V). Chiar Dumnezeu nu a voit să ne descopere ideea sufletului nostru (pe care numai el o cunoaște), cum ne descoperă ideile corpurilor: el a știut că, „dacă am fi avut o idee clară, absorbiți de contemplarea perfecțiunii

ființei noastre, am fi disprețuit tot restul", și că „nimic nu ar fi mai potrivit să ne dea un orgoliu și un amor propriu de demon" (*Răspuns la cartea Despre ideile adevărate și cele false*, XXII). Cunoașterea lucrurilor de către noi nu este propria noastră faptă: prin „rugăciunea naturală" a atenției, noi trebuie să o cerem Creatorului nostru.

3.3.3. Dumnezeu, cauză universală: ocazionalismul

Aderând la concepția carteziană despre o materie redusă la substanța întinsă și despre o realitate fizică guvernată de legi strict mecanice, Malebranche nu putea decât să denunțe, la rândul său, reprezentarea „vulgară" a unei naturi pline de „calități reale" și de „forme substanțiale". Dar, pentru Malebranche, eroarea obișnuită a spiritului omenesc în privința naturii este mult mai profundă decât a presupus-o Descartes, căci ea se extinde la ceea ce nici Descartes nu crezuse că trebuie să fie recuzat în termeni clari: eficacitatea sau cauzalitatea directă a creaturilor, unele în raport cu altele (a corpurilor asupra altor corpuri, a corpurilor asupra spiritelor, a spiritelor asupra corpurilor și a spiritelor asupra altor spirite).

Ce este, de fapt, o cauză adevărată? Dacă luăm în serios chiar principiile lui Descartes („trebuie să existe cel puțin tot atâta realitate în cauza eficientă și totală ca în efectul ei": a 3-a *Med.*), această cauză va trebui să posede în chip absolut, în ea însăși, puterea de a produce cutare sau cutare efect; ea trebuie, așadar, nu numai să posede un grad de existență sau de perfecțiune superior sau egal cu acest efect, dar *să aibă în sine din ce* să îl producă și să *știe cum* să îl producă. Iar noi nu am putea avea noțiunea veritabilă a unei cauze și a efectelor sale, fără ca aceste proprietăți să fie implicate în ea. „Cauză veritabilă", scrie Malebranche într-un capitol celebru „despre eroarea cea mai periculoasă a filosofiei celor vechi" (*Cercet. adev.*, VI, II, III), „este o cauză, astfel încât între ea și efectul ei, spiritul percepe o legătură necesară".

În aceste condiții, e ușor de înțeles că nici un corp nu poate *prin el însuși* să-și manifeste acțiunea într-un spirit și că, de exemplu (*Conv. creșt.*, I), focul care îmi arde mâna nu poate produce *prin el însuși* această durere usturătoare care mă face să sufăr; căci, mai întâi, nimic nu mă poate face fericit decât ceea ce are putere asupra mea și este superior față de mine; apoi, acest foc nu-mi poate comunica un sentiment pe care nu-l are el însuși; și, în sfârșit, dacă ar putea, i-ar lipsi inteligența pentru a ști în ce moment și în ce grad să facă acest lucru. Or, aceleași argumente se aplică raporturilor dintre corpuri: un corp nu va putea să comunice o

mișcare altuia decât dacă o posedă în el însuși; iar a spune că o posedă, înseamnă a spune că el se poate mișca de la sine. Dar în ideea pe care o avem despre corpuri sau materie, noi nu găsim decât facultatea pasivă de a primi diferite figuri și diferite mișcări. Dacă deosebim de cantitatea actuală de mișcare a unui corp, *forța* pe care ar avea-o de a pune în mișcare un alt corp sau pe care i-ar putea-o comunica, concepem în acest fel o entitate himerică. În sfârșit, am oare eu însumi, ca spirit, adevărata putere de a mișca vreun corp oarecare, începând cu al meu? Nu este de ajuns, pentru aceasta, ca eu să am, în raport cu acel corp, o anumită superioritate ontologică; ar trebui, în plus, să fiu, ca spirit, în mod efectiv capabil de mișcare și să știu precis în ce fel ea se poate comunica acelui corp.

Care ar putea deci să fie cauza veritabilă a mișcărilor corpurilor și a modificărilor spiritelor? Aceasta nu ar putea să fie decât Dumnezeu, „ființă perfectă în mod infinit și, în consecință, atotputernică", și despre care, așadar, este „imposibil să gândim că el vrea ca un corp să se miște și că acesta nu s-ar mișca" (*Cercet. adev.* VI, II, III). În rest, dacă voința lui Dumnezeu menține, în fiecare clipă, creaturile în existență, tot ca menține corpurile în repaus sau în mișcare. Un corp mișcat este „un corp transportat printr-o acțiune divină" (*Conv.* VII, XII); „forța de mișcare a unui corp nu este decât eficacitatea voinței lui Dumnezeu, care o conservă în mod succesiv în diferite locuri" (VII, XI), și „toate forțele naturii nu sunt decât voința lui Dumnezeu mereu eficace" (*ibid.*, VI, II, III). Când un corp în mișcare întâlnește un alt corp, aflat în repaus, Dumnezeu este cel ce dă o anumită mișcare celui de al doilea și modifică mișcarea celui dintâi; tot el face ca brațul meu să se ridice când eu vreau să-mi ridic brațul; și ca să simt durerea arsurii când mâna mea se apropie de foc. Ceea ce noi luăm drept „cauză naturală" a unei anumite mișcări sau a unui anumit fenomen „nu este cauza reală și veritabilă, ci numai o *cauză ocazională* și care îl determină pe Autorul naturii să acționeze în cutare și cutare manieră, în cutare și cutare împrejurare" (*Cercet. adev.*, VI, II, III). Iar dacă această *cauză ocazională* determină acțiunea divină, aceasta, evident, nu înseamnă că ea are putere și autoritate asupra lui Dumnezeu însuși: aceasta înseamnă numai că Dumnezeu s-a determinat el însuși dinainte să acționeze într-un anumit fel, într-o împrejurare determinată, pe care a prevăzut-o și a creat-o. Acțiunea lui Dumnezeu, în această situație, este absolut *regulată*, având aceeași regularitate pe care noi o atribuim naturii; dar de această regularitate anume doar acțiunea sau voința lui Dumnezeu este capabilă.

3.3.4. Dumnezeu, loc al ideilor

Noua învățătură a cauzelor ocazionale aduce, de fapt, puține modificări reprezentării carteziene despre lumea fizică: Malebranche a reluat, mai întâi, înainte de a le corecta corespunzător obiecțiilor lui Leibniz, legile carteziene ale mișcării. Modificarea este evident mai sensibilă în ceea ce privește unirea sufletului cu trupul, deoarece sufletul omului nu este, la Malebranche, unit în mod direct cu corpul, ci numai cu Dumnezeu, ale cărui hotărâri au făcut ca „modalitățile" sale proprii și cele ale corpului să fie „reciproce", adică urmate negreșit unele de altele. Încă și mai sensibilă este, totuși, transformarea care urmează de aici, în condiția recunoscută a spiritului și a obiectelor sale în general. Cauză veritabilă a tuturor schimbărilor care au loc în lume, Dumnezeu va fi, de asemenea, și cauza tuturor percepțiilor și tuturor sentimentelor noastre. Dumnezeu este acela care ne dă, în cutare sau cutare ocazie fizică, plăcere și durere; dar tot el ne face să vedem luna la o anumită distanță sau de o anumită culoare, după cum, iarăși, el ne descoperă toate adevărurile pur raționale spre care ne îndreptăm atenția. Și tocmai în acest punct se adaugă, la principiul cauzalității universale a lui Dumnezeu, acela și mai insolit (și ca atare combătut cu energie de Arnauld iar mai târziu de Locke) al *viziunii în Dumnezeu*.

Când vedem sau cunoaștem în mod clar ceva, ceea ce vedem sau percepem *nemijlocit* nu este, de fapt, ceva ce ar exista în lume: sunt numai *ideile* lucrurilor. Aceste idei nu sunt simple reprezentări sau pure „alcătuiri ale spiritului": ele își păstrează proprietățile (de exemplu, aceea a cercului), chiar când nu ne mai gândim la ele; sunt „existențe spirituale" care au o „existență eternă și necesară" (*Convorbiri*, I, V). Care ar putea fi *locul* acestor idei? Acesta nu poate fi nici lumea corpurilor, care oricum nu pot acționa asupra noastră, *nici chiar spiritul nostru*, care nu ar putea să le conțină pe toate și care, să mai spunem o dată, nu percepe, la drept vorbind, în el, decât propriile sale modificări (într-un mod extrem de confuz). Prin urmare, dacă trebuie să excludem părerea că Dumnezeu creează din moment în moment, în fiecare spirit, nenumăratele *idei* de care suntem afectați, nu ne rămâne decât să recunoaștem că aceste idei se găsesc *în Dumnezeu însuși*, care ni le descoperă, și că ele rezidă în „substanța sa inteligibilă".

Admisă, în *Cercetarea adevărului* (III, II, I–VI), după evaluarea și respingerea tuturor celorlalte ipoteze, această doctrină prezintă, desigur, dificultăți considerabile. Una dintre ele ține de faptul că, din obiect

imanent al spiritului, așa cum era la Descartes, ideea redevine, în concepția lui Malebranche, ca în tradiția platoniciană, un obiect *transcendent*, în legătură cu care ne putem pune întrebarea cum putem intra în raport cu el (și ce fel de raport, din moment ce „viziunea" însăși nu poate să fie decât o metaforă). Justificând prezența ideilor în „substanța" divină și participarea noastră la Cuvântul divin (Dumnezeu însuși trebuind să aibă idei despre lucruri, ca să le poată crea; aceste idei corespunzând esențelor și constituind „arhetipurile" lucrurilor particulare; și adevărurile matematice, de exemplu, trebuind să fie aceleași pentru Dumnezeu și pentru noi), Malebranche ar putea, totuși, să rezolve această dificultate invocând „tenebrele" în care ne aflăm în raport cu ceea ce se produce în spiritul nostru. O altă dificultate se referă la extensiunea recunoscută acestei „viziuni în Dumnezeu", care nu înglobează nicidecum numai intelecțiunile pure, dar de asemenea reprezentările și percepțiile simțurilor (în ceea ce ele au clar și distinct). Cum e posibil ca tot ceea ce noi vedem distinct „când deschidem ochii în mijlocul unui câmp", să vedem nu numai grație lui Dumnezeu, dar chiar *în* Dumnezeu? Cum putem spune, ca Theodor din *Convorbiri* (I, VI), că „frumusețile pe care le vedem nu sunt frumuseți sensibile, ci frumuseți inteligibile"?

Că spiritul nostru, prin aproape toate percepțiile sale, trăiește într-o anumită lume („inteligibilă"), în timp ce corpul nostru trăiește și pribegește într-o altă lume (materială și „invizibilă pentru el însuși": *ibid.*), este un paradox pe care Malebranche l-a asumat în mod absolut și l-a justificat recurgând la conceptul cel mai dificil al sistemului său: acela al *întinderii inteligibile*. *Întinderea inteligibilă* este ideea întinderii care se află în Dumnezeu. Această idee ca atare nu ocupă nici un spațiu; Dumnezeu, care cuprinde această idee în „substanța" sa, nu este totuși întins, iar dacă el este pretutindeni în lume (și, după imensitatea sa, „în mod infinit dincolo": *Conv.* VIII, IV), el nu ocupă totuși nici un loc în felul lucrurilor. Dar, tocmai *în* această idee de întindere, *în* „întinderea inteligibilă", sunt conținute sau formate ideile tuturor corpurilor, ale tuturor figurilor, ale tuturor mișcărilor posibile și în ea le observăm noi: prin mijlocirea acestui lucru, se poate spune că o câmpie pe care o vedem este în Dumnezeu, nicidecum în mod *material*, ci *inteligibil*. Desigur aceasta nu înseamnă să suprimăm orice dificultate: ne putem întreba, într-adevăr, care este în Dumnezeu statutul ideilor privitoare la lucrurile particulare în raport cu aceea a întinderii în general, „arhetip al corpurilor", și cu acelea ale esențelor geometrice; și în ce fel, în această întindere inteligibilă, ca atare imuabilă și eternă, sunt reprezentate mișcările;

și, în sfârșit, ce raport trebuie să fie conceput între calitățile sensibile pe care le atribuim corpurilor și ideile acestor corpuri. Asupra acestui punct din urmă, Malebranche susține că senzația noastră, neputând să ne vină de la corpul simțit, nu poate să depindă decât de „eficacitatea" însăși *a ideilor*: când simțim o durere în mâna noastră, aceasta se datorează faptului că *ideea acestei mâini, care este în Dumnezeu, ne afectează în acest fel*. Se întâmplă, de asemenea, ca asupra acestor probleme limită Malebranche să-și mărturisească încurcătura. Dar el face acest lucru pentru a sublinia că aceste dificultăți nu scad câtuși de puțin din evidența metafizică a principiilor înseși, care fac posibilă conceperea lor.

3.3.5. Ordinea și Providența

Același Dumnezeu care produce toate mișcările din lumea materială ne dă și toate percepțiile noastre: dar acest lucru nu se întâmplă prin mijlocirea unor *voințe particulare*. De fiecare dată, Dumnezeu se servește în acest scop de anumite *ocazii* (întâlnirea unor corpuri, dar și modificarea unor organe de simț, voințe concepute de noi sau deplasări ale atenției noastre) pentru a determina propria sa „eficacitate"; și el acționează astfel potrivit unor legi generale pe care le-a instituit creând lumea și care, înainte de a fi acelea care guvernează fenomenele, sunt *legile generale ale propriei sale conduite*. El nu acționează, așadar, de fapt, decât prin *voințe generale*, și fără ca, într-un fel, cauzalitatea sa universală să revină, cum va pretinde Leibniz, la un „miracol perpetuu", noi nu trebuie să credem că Dumnezeu se îndepărtează vreodată de aceste legi generale ale conduitei sale (care nu sunt cunoscute, toate, de noi), dacă excepția, adică miracolul, nu ne este revelat de credință.

Din punct de vedere metafizic, nu poate să fie altfel. Dumnezeu, într-adevăr, nu era nicidecum obligat să creeze lumea, care de altfel nu există decât de „cinci-șase mii de ani". Dar, din moment ce a decis, el nu putea să opereze în orice fel: el trebuia, în această împrejurare, „să acționeze ca un Dumnezeu", adică *potrivit cu Ordinea imuabilă a perfecțiunilor sale*; printre care *înțelepciunea are întîietate asupra puterii*. Or, ce face un Dumnezeu a cărui înțelepciune este infinită? În loc să multiplice la infinit propriile sale decrete, el acționează *pe căile cele mai simple și cele mai universale cu putință*, pentru a înfăptui lucrarea cea mai frumoasă cu putință. Tot secretul operațiunii lui Dumnezeu constă, așadar, în a determina conformația inițială a lumii create (unde, de exemplu, sunt deja formați germenii tuturor ființelor vii care se vor naște mai târziu,

căci legile mecanicii singure nu ar putea explica formarea lor), în așa fel încât propria sa „eficacitate", definită printr-un număr mic de legi generale, dar diversificată de întreg șirul ocaziilor particulare (desigur prevăzute de el), să producă, în cele din urmă, starea de lucruri care îi va aduce cea mai mare glorie.

De altfel, prin acest principiu pot fi explicate toate imperfecțiunile și toate dezordinile lumii prezente. Căci Dumnezeu nu a putut voi să facă lumea *cea mai perfectă, în mod absolut*, ce s-ar putea concepe, dacă pentru aceasta ar fi trebuit să renunțe la simplitatea propriei sale *conduite:* „o lume mai perfectă, dar produsă pe căi mai puțin fecunde și mai puțin simple, nu ar avea în așa măsură ca a noastră caracterul atributelor divine" (*Conv.* IX, XI). Dacă se nasc monștri, dacă plouă în deșert, dacă recoltele sunt pustiite de grindină, e pentru că nu s-a putut să fie altfel, decât dacă Dumnezeu ar fi renunțat la simplitatea legilor naturii sau dacă s-ar fi dezmințit pe sine însuși, corectându-și opera. La fel se întâmplă cu dezordinea *morală*: dacă oamenii, lăsați în voia lor, sunt dominați de simțuri și de pofte nestăpânite, din care vin toate păcatele și impietatea lor, e pentru că primul om a lăsat „anumite plăceri sensibile să-i umple sufletul" (*Conv. creșt.*, II), după care Dumnezeu nu a putut voi să suspende sau să modifice în favoarea lui legile generale ale unirii sufletului cu corpul, pe care le-a stabilit când l-a creat.

Dar dacă, considerată în ea însăși, lumea prezentă poate să pară „o lucrare neglijată" (*Med. creșt.*, VII, XII), trebuie, de asemenea, să remarcăm acest lucru: nici lumea aceasta considerată în realitatea sa fizică, nici neamul omenesc care trăiește în ea, nu sunt în sine obiectele ultime ale „lucrării" lui Dumnezeu. Dumnezeu, care nu era obligat să creeze lumea, n-a putut găsi un „motiv suficient" pentru a o înfăptui decât găsind mijlocul de a face ca opera sa să fie cu adevărat demnă de el. Or, universul fizic, chiar dacă ar fi nelimitat, nu ar putea prin sine să aducă glorie maiestății infinite a perfecțiunilor divine; și chiar „cultul profan" pe care anumite făpturi inteligente îl vor dedica creatorului lor nu va conta prea mult. Cum va deveni lucrarea demnă de Creatorul său? Acest lucru nu este posibil decât prin *unirea unei persoane divine cu creația însăși* și prin *divinizarea omului*, care are loc prin Întruparea Verbului divin. Acesta a fost primul și principalul scop al lui Dumnezeu, iar dacă, mai întâi, Dumnezeu „a lăsat ca lucrarea sa să se corupă" cu păcatul lui Adam, este numai pentru că voia ca tot această lucrare să fie mai târziu refăcută și preamărită prin Iisus Hristos, a cărui Biserică constituie, întru gloria Tatălui său, templul cel mai măreț care există. Nu devii membru al acestei

Biserici decât printr-o grație divină: dar tocmai — ultim element al sistemului cauzelor ocazionale — „dorințele lui Iisus Hristos ca om" sunt acelea care constituie „cauzele ocazionale ale tuturor grațiilor" pe care Dumnezeu nu a putut să vrea să le distribuie prin niște voințe particulare.

3.3.6. Libertate și dragoste de ordine

Dumnezeu singur acționează în spiritul omului, și voința noastră nu este nimic decât „impresia sau mișcarea spre binele general, pe care Autorul naturii o imprimă necontenit în spirit" (*Cercet. adev.*, I, I, III). Atunci cum se face că noi suntem liberi și că, spre deosebire de intelect, facultate complet pasivă „de a primi numeroase idei", voința, definită mai întâi ca facultate „de a primi numeroase înclinații" (*ibid.*, I, I, I,), poate fi numită, „într-un anume sens", o facultate „activă" (I, I, II)? Principiile însești ale sistemului lui Malebranche trebuiau să confere răspunsului o anumită dificultate. De fapt, afirmând că „Dumnezeu face tot ceea ce este de natură fizică" în modificările sufletului și, prin urmare, în păcatul însuși (*Cercet. adev.*, Prima lămurire), Malebranche admite că presiunea forțelor cărnii (legată de intensitatea plăcerii, care „divide spiritul") este în noi adesea irezistibilă; și că adesea, voind ceva, noi rămânem într-o stare de ignoranță cu privire la dispozițiile interioare care ne mână spre aceasta (*Tratat de morală*, I, IV, III).

Dar, în același timp, Malebranche nu a încetat să reafirme principiul libertății. Dacă însuși Dumnezeu dă sufletului nostru „mișcare spre bine în general", el păstrează, se spune în *Cercet. adev.* (I, I, II), „forța" de „a determina" această mișcare spre un oarecare bine particular, „deturnând-o" spre obiectele „care îi plac"; și chiar dacă *înclinația* spre un astfel de bine ne este ea însăși dată de Dumnezeu, Dumnezeu nu ar putea să determine întocmai *consimțământul* nostru pentru acest bine (Prima lăm.). Așadar, nu numai, prin definiție, faptul că spiritul „se oprește" și „se odihnește" în posesiunea cutărui bine are un caracter contingent — același spirit având totdeauna „mișcare pentru a merge mai departe", spre binele universal și veritabil, care este Dumnezeu însuși —, dar, vorbind din punct de vedere moral, responsabilitatea acestei opriri revine totdeauna spiritului sau sufletului nostru însuși. Grația însăși, care contrabalansează în noi concupiscența, trebuie să fie *primită* în inimă, și invers, oricare ar fi greutatea concupiscenței, care „corupe libertatea noastră", ne va rămâne totdeauna destulă libertate pentru a ne întoarce prin rugăciune spre Creatorul nostru.

Presupunând, deci, că în noi subzistă o oarecare libertate, care va fi modul bun de a o folosi? El va consta, în ordinea morală, în „a nu iubi niciodată în mod absolut un bine, dacă putem să nu-l iubim fără remuşcări"; ceea ce înseamnă „că nu trebuie să iubim decât pe Dumnezeu în mod absolut şi fără rezervă" (*Cercet. adev.*, I, II, IV). Aceasta nu înseamnă că trebuie să renunţăm la plăcere sau la fericire: voinţa noastră caută fericirea prin esenţa ei, iar graţia lui Hristos contrabalansează în noi plăcerea simţurilor printr-un fel de „delectare prevenitoare". Dar, pe de o parte, Dumnezeu, care este binele veritabil, vrea să fie iubit de noi cu o iubire „din instinct", şi, totodată, cu o iubire „luminată", care se bazează pe cunoaştere, lasă spiritul într-o perfectă libertate şi, ca atare, este mai curând *urmată* decât precedată de o anumită bucurie. Iar, pe de altă parte, cunoscându-l pe Dumnezeu, noi nu trebuie să iubim nimic decât *conform ordinii*, care este obiectul însuşi al voinţei divine: noi trebuie, deci, să-l iubim pe Creator mai mult ca orice, iar făpturile, „exact în proporţia în care ele sunt demne de a fi iubite" (*T. de m.*, I, III, X). Imperativul acestei *iubiri a ordinii*, care se confundă cu caritatea, constituie articolul esenţial al moralei lui Malebranche: „noi suntem rezonabili, perfecţiunea noastră este de a iubi Raţiunea, ori, mai curând, de a iubi Ordinea"; „supunerea faţă de Ordine, supunerea faţă de legea divină constituie virtutea în toate sensurile"; „în ceea ce priveşte fericirea noastră, să o lăsăm în mâinile lui Dumnezeu", care „recompensează în mod necesar virtutea" (*ibid.*, I, I, XIX–XX). Până şi în perspectivele sale etice, ale căror transformări le vom putea observa la Rousseau şi la Kant, acest sistem conceput ca o bazilică a perioadei baroce rămâne opera şi expresia raţionalismului cel mai exigent. Sublimitatea însăşi, pe care i-au recunoscut-o Voltaire şi alţi autori ai secolului următor, îl predispuneau la a fi răsturnat: dar aceasta, mai întâi, pentru că el însuşi se instituise în această fascinantă reversibilitate.

3.4. Leibniz

3.4.1. Viaţa şi opera

Georg Wilhelm Leibniz s-a născut la Leipzig, la 1 iulie 1646. Tatăl lui era jurisconsult şi profesor de morală la Universitatea din Leipzig. În 1661, el intră în această universitate unde îşi desăvârşeşte cunoaşterea deja

considerabilă a filosofilor vechi și descoperă materialismul celor moderni. După aceea, pleacă să studieze matematica la Iena, apoi dreptul la Altdorf.

În 1670, Leibniz este numit consilier la curtea supremă a Electoratului din Mainz. Însărcinat cu o misiune diplomatică, el rămâne patru ani la Paris și câtva timp la Londra. Stabilește legături cu lumea oamenilor de știință și inventează, aproape în același timp cu Newton, principiile calculului infinitezimal. În decembrie 1676, acceptă postul de bibliotecar pe care i-l oferă ducele de Hanovra. În drum, el trece prin Olanda și-i face o vizită lui Spinoza. În 1685, este numit istoriograf la curtea din Braunschweig: în această calitate, va efectua numeroase călătorii în Germania, Italia și Austria.

Celebru și influent la toate curțile din Europa, inspirator al întemeierii Academiei din Berlin, autor al mai multor proiecte de unificare politică și religioasă a Europei creștine, Leibniz va fi consilier privat al țarului Petru cel Mare, apoi al împăratului Austriei, Carol al VI-lea, dar va cădea încetul cu încetul în dizgrație. La moartea sa, la Hanovra, în 14 noiembrie 1716, el va fi înmormântat în mod deplorabil.

Rând pe rând sau în același timp jurist, matematician, filosof și fizician, inginer, bibliotecar, istoric, lingvist, diplomat, consilier al suveranilor, Leibniz este autorul unei opere imense. În afară de 15 000 de scrisori schimbate cu 1 100 de corespondenți, această operă (în latină, franceză sau germană) cuprinde mii de opuscule, memorii, articole, eseuri neterminate, simple note și numai două lucrări mari (în franceză), *Noi încercări asupra intelectului uman (Nouveaux Essais sur l'entendement humain)*, răspuns la lucrarea lui Locke, *Încercare asupra intelectului uman* (lucrarea lui Leibniz a fost scrisă între anii 1703–1704 și publicată în 1765), și *Teodiceea* (*Essais de théodicée*, 1710). Sistemul său metafizic, ale cărui formulări nu au încetat niciodată să evolueze, este conturat în scrieri mult mai scurte, îndeosebi în *Dizertație metafizică* (1686), *Nou sistem privitor la natura și la comunicarea substanțelor, precum și la unirea care există între suflet și corp* (1695), *Principiile naturii și grației* (1714) și *Principiile filosofiei* sau *Monadologia* (1714).

Incomparabil inginer al conceptelor, Leibniz descoperă pretutindeni infinituri pe care se silește să le descrie. La toate el aplică marele său „principiu al rațiunii suficiente", care vrea ca să existe totdeauna un temei decisiv pentru ca un lucru să fie ceea ce este sau să se întâmple cum se întâmplă. În toate cazurile, el se întreabă nu pur și simplu ce este adevărat, ci în ce fel trebuie tratată o problemă pentru a pune de acord între ele adevăruri deja formulate, dar păstrând încă un caracter parțial.

Dacă sistemul său ne apare ca o construcție intelectuală fascinantă, dimensiunea „reflectantă" a gândirii sale a deschis calea operei lui Kant.

3.4.2. Calculul adevărului

Cu toate că s-a apropiat de matematică destul de târziu, Leibniz este, ca și Descartes, un filosof matematician; ca și Descartes, el a văzut în matematică o școală de rigoare și exactitate. Și cu toate acestea, în capitolul metodei, Descartes și Leibniz nu se întâlnesc decât în puține locuri. În ochii lui Leibniz, care recunoaște importanța operei lui, Descartes nu a fost desigur „inutil", cum pretinde Pascal, dar a rămas incontestabil „nesigur"; și aceasta, mai întâi, pentru că s-a înșelat în privința condițiilor certitudinii și nu a cunoscut adevărata metodă de invenție și de demonstrație. Geometrul Descartes a avut prea mare încredere în *intuiție*. Spiritul care rezolvă o problemă geometrică deplasând privirea sa de la un anumit raport dat la un altul poate foarte bine să considere că el percepe „în mod clar și distinct" aceste raporturi și ceea ce rezultă din ele: evidența rămâne totuși aici subiectivă, în măsura în care ordinea în care aceste raporturi sunt considerate nu este caracterizată în mod formal. De aici vine faptul că Descartes a admis peste tot, fără demonstrație, multe lucruri care au, totuși, nevoie de una și că a luat ca adevărate mai multe principii care, de fapt, țin de pura prejudecată. *Certitudinea* care poate fi cerută în știință nu poate să se sprijine, în realitate, decât pe două principii: specificarea analitică a *conceptelor* și observația de o riguroasă *formalitate* în raționament. A raționa nu înseamnă a trece pe cale intuitivă de la un act de intuiție la altul (*Regula a III-a*): ci, mai curând, cum a văzut Hobbes, a *calcula* tot timpul și în toate domeniile. Iar acest calcul nu se poate efectua, firește, direct asupra obiectelor înseși: el se efectuează totdeauna asupra anumitor *propoziții* și, prin intermediul lor, asupra anumitor *semne* care trebuie doar să fie bine instituite. Regulile „logicii comune" nu sunt de disprețuit în calitate de criterii ale adevărului propozițiilor; iar dacă „forma scolastică de argumentare este de obicei incomodă, insuficientă, folosită fără măsură", trebuie spus, în același timp, „că nimic nu ar fi mai important ca arta de a argumenta în formă, corespunzător adevăratei logici, adică pe deplin în ceea ce privește materia și clar în ceea ce privește ordinea și forța consecințelor" (*Nouveaux Essais*, IV, XVII, 4).

Tocmai această artă de a argumenta, sau, mai degrabă, de a descoperi și de a demonstra cu toată rigoarea toate adevărurile pentru care acest

lucru este posibil, este aceea de construcția căreia s-a ocupat Leibniz de timpuriu, cu ajutorul selectării hotărâte a două sau trei principii cardinale.

Primul dintre aceste principii (primă aplicație a *principiului rațiunii)* este fără îndoială că, în orice propoziție adevărată (de forma „S este P"), *predicatul este conținut în subiect:* „orice predicație veritabilă", va susține *Discursul de metafizică*, VIII, „are un anumit fundament în natura lucrurilor și când o propoziție nu este identică, cu alte cuvinte când predicatul nu este cuprins *în mod expres* în subiect, trebuie ca el să fie cuprins *în mod virtual* [...]; în așa fel că acela care ar înțelege perfect noțiunea subiectului *ar înțelege, de asemenea, că predicatul îi aparține*" (s.n.). Orice adevăr este, din acest moment, din principiu *analitic*. Desigur, există o grămadă de adevăruri scoase din experiență sau din istorie care nu ne apar astfel, deoarece conceptele noastre rămân imperfecte și capacitatea noastră de analiză limitată. Dar când este vorba de adevăruri *raționale*, care au un caracter de *necesitate*, trebuie să putem face totdeauna ca propozițiile care le exprimă să apară ca propoziții *identice*: tocmai în asta constă efortul de demonstrație, care, dacă este bine înțeleasă, se reduce la „un lanț de definiții" (*Scrisoare către Conring*, 19–29 martie 1678). Pentru aceasta este, totuși, nevoie ca analiza termenilor din care se compun aceste propoziții să nu fie infinită; și chiar acesta este al doilea principiu al logicii leibniziene, pus în funcțiune începând cu *De Arte combinatoria* din 1666: toate conceptele noastre se întemeiază pe anumite noțiuni simple și indefinisabile, la compoziția cărora le putem reduce în mod integral. Afirmând, în *Regulae*, că întreaga noastră cunoaștere constă în anumite noțiuni simple și în amestecul sau compoziția lor, Descartes se apropiase de un astfel de principiu, dar a făcut acest lucru mai mult din grijă față de ontologie decât față de logică. Pentru Leibniz, în schimb, acest principiu determină nemijlocit un întreg program de analiză și de artă combinatorie: determinarea noțiunilor simple din care se compun toate celelalte va pune la dispoziția noastră „un alfabet al gândurilor umane", pornind de la care vom putea găsi toate predicatele posibile ale unui subiect dat, precum și toate subiectele posibile pentru un predicat dat. Fie, de exemplu, ca idei simple (termeni de prim ordin), *punctul, spațiul, „situat între", partea, întregul, numărul, pluralitatea*: am putea defini *intervalul* (termen de ordinul trei) ca *spațiul/luat într-un/tot*, aceste noțiuni prime și combinațiile lor definind ansamblul predicatelor posibile. Iar această operație nu este practicabilă numai în matematică: ea se va impune în toate domeniile în care rațiunea

noastră se poate exersa — în chimie ca și în medicină, în jurisprudență ca și în morală.

Dar, desigur, principiul unei combinatorii a noțiunilor simple nu ar face posibilă nici demonstrația perfectă a tuturor adevărurilor descoperite deja, nici descoperirea unor adevăruri noi, dacă nu găsim mijlocul de a exprima aceste noțiuni și relațiile lor printr-un simbolism adecvat: tocmai inventarea unui asemenea simbolism în aritmetică și în algebră a condiționat progresul acestor două științe, iar descoperirea calculului infinitezimal va fi considerată de Leibniz însuși ca una dintre aceste perfecționări decisive. Descartes imaginase odată (cf. *Scris. către Mersenne*, 20 noiembrie 1629) o limbă nouă în care „noțiunile simple din care se compun toate gândurile noastre" vor fi desemnate prin caractere elementare, sensul fiecărui cuvânt și al fiecărei propoziții fiind, în cadrul ei, exprimat în modul cel mai transparent; dar Descartes vorbise de această limbă pentru a-și exprima îndoiala că ea, putând fi concepută cu ajutorul adevăratei filosofii, va putea fi vreodată folosită în fapt și deci realmente utilă omenirii. Chiar acesta este proiectul pe care Leibniz îl va relua sub numele de *Caracteristică universală* sau *Specioasă generală*, subliniind că limba în chestiune „poate să fie stabilită, cu toate că filosofia nu este perfectă", și că ea „va fi un ajutor minunat și pentru a ne folosi de ceea ce știm, și pentru a vedea ceea ce ne lipsește și pentru a inventa mijloacele de a ajunge la țintă, dar mai ales pentru a examina controversele în materiile care depind de raționament." Restituind gândirii esența sa algoritmică, această caracteristică va face să vedem nemijlocit posibilitatea conceptelor noastre și necesitatea a tot felul de judecăți. Ea va spori considerabil capacitatea spiritului, făcându-ne să îmbrățișăm, dintr-o singură privire, relații complexe, și ne va permite să deducem, într-o manieră absolut riguroasă, în toate etapele necesare, tot felul de consecințe, cu aceeași ușurință cu care efectuăm în aritmetică adunarea și scăderea. Ea ne va oferi mijlocul de a observa cu promptitudine erorile de raționament din care vin toate principiile false admise de oameni și va introduce astfel schimbările cele mai fericite în modul lor de gândire și până și în conduita lor.

În același timp în care a lucrat la o „enciclopedie a gândurilor omenești", a consacrat nenumărate eseuri de analiză și de demonstrație conceptelor și adevărurilor fundamentale ale diferitelor discipline (logică, matematică, fizică, drept, filosofie morală etc.) și a încercat să specifice principiile unei *arte de a inventa* care să aibă realmente valoarea unei *științe universale*, Leibniz a experimentat, în mod succesiv, pentru aceste

noțiuni primitive, tot felul de simbolisme numerice, geometrice, hieroglifice, ideogramatice. El a procedat, de asemenea, invers, pornind de la limbile folosite efectiv, ai căror invarianți sintactici a încercat să-i discearnă și de care s-a ajutat în alcătuirea inventarului formelor logice primitive. Mergând pe firul altor încercări de a constitui o limbă universală a umanității, aceste cercetări nu au putut să nu ducă la constatarea unor dificultăți considerabile: aceasta nu înseamnă că ele prezintă mai puțin interes, iar dacă logicienilor moderni li s-a părut (îndeosebi lui Russell) că Leibniz a constituit logica sa pe o bază mult prea îngustă, exigența de formalitate și principiul (preluat de la Spinoza și reelaborat în întregime) al unui anumit automatism intelectual au lăsat în dezvoltarea cea mai recentă a logicii și a științelor spiritului o amprentă dintre cele mai profunde.

3.4.3. Materia și forța

Revocând logica Școlii, Descartes a respins pe nedrept exigența de formalitate și a disprețuit invenția aristotelică a formelor silogismului, care rămâne „una dintre cele mai frumoase ale spiritului omenesc, ba chiar una dintre cele mai considerabile" (*Noi încerc.*, IV, XVII, 4). La fel, în fizică, respingerea carteziană a „formelor substanțiale" îi apare lui Leibniz ca precipitată. Dacă fizica lui Descartes este falsă atât în definiția pe care o dă esenței corpurilor, ca și în formularea legilor de mișcare ale lor, aceasta se datorează faptului că ea nu a recunoscut ceea ce este solid în noțiunea de „forme substanțiale" și felul în care ne putem servi de ea pentru a explica fenomenele naturii într-un mod satisfăcător din punct de vedere metafizic și exact din punct de vedere fizic.

În primul rând, spațiul și corpul nu sunt unul și același lucru și există în corp ceva mai mult decât întinderea. „Materia primă" a corpului este o *masă*, care are ca proprietate principală sau esență pe aceea de a *rezista la penetrație*. Fără această impenetrabilitate, sau *antitipie*, nu ne-am putea explica faptul că, datorită șocului unui corp, un altul trebuie să-i cedeze locul. Și departe ca această proprietate să decurgă din întindere, însăși întinderea corpului va trebui să fie definită ca *difuziune a rezistenței (Opusc. sur la nature des corps*, 11 mai 1702), în timp ce simpla întindere a spațiului posedă realitatea cu totul inteligibilă a unei *difuziuni a locului*.

În al doilea rând (a doua aplicație a principiului rațiunii), în materia ca atare, și cu atât mai mult în întinderea luată ca atare este imposibil de a găsi principiile unei unități veritabile, cu alte cuvinte, rațiunea care face ca un corp să fie unul și aceea a proprietăților sale întrucât el este

un corp. Faptul că el este întins și că astfel are o anumită figură și mărime nu explică de ce are el *cutare* figură și *cutare* mărime. Impenetrabilitatea, care nu este decât o proprietate *pasivă*, nu explică nici coeziunea părților sale, nici mișcarea sa (ci numai mobilitatea sa). Și mișcarea aparentă pe care i-o putem atribui, nefiind decât „o schimbare de loc", care „conține ceva imaginar și relativ la percepțiile noastre" (*D.M.*, parag. 12) și nu „un lucru real în întregime" (*ibid.*, parag. 18), nu va fi de ajuns pentru a-l individualiza. Ca să putem atribui fiecărui corp o veritabilă unitate și pentru a înțelege proprietățile, schimbările și persistența sa, trebuie deci să adăugăm la forța *pasivă* a materiei ca atare (întrucât rezistă la penetrație, prin *antitipie*, și la mișcare, prin *inerție naturală*) o anumită forță *activă* în legătură cu care Leibniz va vorbi și el de *formă* sau *entelehie*. Acest termen din urmă, pe care Aristotel îl folosea pentru a defini sufletul, este menit să arate că această forță este întocmai „ca un suflet", prin aceea că este pentru corp „un principiu de mișcare și de repaus" și că ea îi dă „legea sa de acțiune". Chiar prin specificul acestei forțe, ce conferă unitatea sa substanțială unei materii care în sine nu este decât masă sau agregat, conceptul scolastic de „formă substanțială" poate să își găsească reabilitarea (cf. *Syst. Nouveau de la Nature*, 1695, parag. 3).

De asemenea, pornind de la realitatea metafizică a acestei forțe, toate principiile fizicii pot și trebuie să fie redefinite. Căci, desigur, va fi convenabil să distingem de „forța activă primitivă", care este ca sufletul unui corp dat și la care ar fi „steril" să apelăm, în fizică, în mod direct (*Opusc. du 11 mai 1701*, parag. 10), „forța derivativă", care îi aparține în anumite condiții fizice determinate și care este, într-un anumit moment, *conatus*-ul său ori *tendința sa spre o mișcare determinată*. Dar această forță „derivativă și accidentală, sau supusă schimbării", care din „forță moartă" devine „forță vie" (cauză a unui efect violent) sau „acțiune motrice", de îndată ce tendința spre acțiune încetează să fie împiedicată, nu este decât o „modificare a puterii primitive esențiale care persistă în fiecare substanță corporală" (*ibid.*, parag. 8). Ea se deosebește astfel din principiu de simpla mișcare sau deplasare a corpurilor, și deoarece „au confundat forța motrice cu mișcarea", cartezienii s-au înșelat atât de tare în stabilirea legilor mișcării" (*ibid.*, parag. 11). Așa cum ne vom da seama reflectând asupra legilor lui Galilei (cf. *D.M.*, XVII) și așa cum ne arată și experiența, ceea ce se conservă în natură este într-adevăr cantitatea totală a *forței vii absolute* (definită ca produsul dintre masă și pătratul vitezei) sau, de asemenea, a *acțiunii motrice* (definită prin produsul forțelor și timpurilor) și niciidecum cantitatea de mișcare (definită prin

produsul masei și al vitezei simple). De fapt, dacă *forța absolută* ar putea să sporească, atunci ar exista un efect mai mare decât cauza, ceea ce este absurd; iar dacă ar putea să scadă, „ea ar pieri în sfârșit cu totul" (*Essai de dynamique*, 1698, parag. 8). Această *lege a conservării forței absolute* sau a acțiunii motrice trebuie deci luată ca una dintre cele două mari legi ale naturii, cealaltă fiind *legea de continuitate*, pe care calculul infinitezimal ne ajută mult să o concepem, și în virtutea căreia „orice schimbare trebuie să se producă prin treceri imperceptibile și niciodată prin salt" (*ibid.*, parag. 20). Și aici cartezienii s-au înșelat, presupunând, o dată cu legile șocului, că schimbările pot avea loc în salturi: ei nu au cunoscut nu numai forța ca atare, dar nici *elasticitatea* acestei forțe care este interioară fiecărui corp, sau pe aceea a corpurilor înseși întrucât sunt compuse într-un mod divizibil la infinit.

Cu aceste două legi, nu e vorba desigur să ieșim din cadrul unei explicații mecaniciste, despre care Leibniz va susține mereu că este singura pertinentă în studiul mișcării corpurilor. Respingând vidul, Leibniz refuză, de altfel, și principiul newtonian al unei acțiuni la distanță: atracția este o „noțiune găunoasă", aceea a unei „operațiuni fără mijloc", „inexplicabilă prin natura creaturilor, pe care trebuie să le obligăm să o efectueze printr-un miracol sau să recurgem la absurdități" (*Coresp. cu Clarke*, Repl. a 5-a). Exigența unei totalizări raționale perfecte, cum a fost aceea a lui Descartes, l-a îndepărtat pe Leibniz de unele dintre cele mai fecunde intuiții ale științei noi; dar cu această „reformă a dinamicii", cu toate că această dinamică nu a făcut ea însăși niciodată loc unei sinteze complete, el a împins sistematizarea matematică a legilor mișcării, în același timp cu integrarea fizicii și a metafizicii, la un grad impresionant de perfecțiune.

3.4.4. Armonia universală

Începând cu primele sale scrieri despre fizică, de exemplu, *Mărturia naturii împotriva ateilor* (1668), Leibniz a vrut să arate imposibilitatea materialismului, de care mecanicismul cartezian nu este atât de îndepărtat cât pare la început. O natură în care nu s-ar presupune anumite principii *cvasispirituale* de unitate și acțiune ale corpurilor ar rămâne în realitate contrariul unei naturi: un haos de elemente indiscernabile. Această reflecție de la bun început metafizică, despre natura corpurilor, nu putea să nu se prelungească și să nu se aprofundeze într-o doctrină a substanței în general, care constituie marele pivot al sistemului leibnizian.

Într-adevăr, dacă unitatea unui corp presupune existența în el a unui principiu activ, asemenea unui suflet care dă o formă masei materiei sale, aceeași necesitate va trebui să o avem în vedere la toate felurile de substanțe care sunt în univers: la cele mai înalte trepte de perfecțiune, *sufletele*, pe care nu vom putea să nu le admitem în cazul animalelor, și *spiritele* ființelor raționale asigură aceeași funcție de individuare. Conferindu-le unitatea tuturor *substanțelor compuse* care există în natură, aceste *entelehii*, ele însele, sunt *substanțe simple*, care vor primi până la urmă, la Leibniz, numele de *monade*: ele nu ar putea să unifice nici un corp compus, dacă nu ar poseda în ele însele această indivizibilitate sau unitate reală pe care unii autori au atribuit-o în mod greșit anumitor părți ale materiei (atomii).

Proprietățile acestor *monade* merită să fie bine subliniate.

În primul rând, fiind simple, ele nu sunt supuse descompunerii sau „disoluției": o dată create, ele nu pot fi distruse, dar ar putea fi anihilate dacă creatorul lor ar voi acest lucru. Această condiție ajunge pentru a ne face să avem în vedere că formele sau sufletele care se află în natură sunt *nepieritoare* și că sufletele raționale (sau spiritele) sunt *nemuritoare*.

În al doilea rând, aceste entități monadice, deși simple, sunt totdeauna individualizate: potrivit cu marele principiu leibnizian al „indiscernabililor", „nu există niciodată în natură două lucruri care să fie perfect la fel, între care să nu putem descoperi o diferență internă" (*Monadologia*, parag. 9). Și cum varietatea care se află între ele și, prin urmare, în ele, nu poate rămâne numai interioară, ele sunt individualizate printr-o „pluralitate de afecțiuni și de raporturi" (parag. 13) — chiar acelea pe care ele par să le primească unele de la altele sau să le întrețină unele cu altele.

Totodată și în al treilea rând, aceste afecțiuni și raporturi nu ar putea fi față de ele absolut întâmplătoare: întrucât forța internă a unui corp este propriu-zis principiul acțiunii sale și al comportamentului său în toate împrejurările fizice (dovadă că „în șocul corpurilor fiecare nu suferă decât prin propriul său resort, cauză a mișcării care este deja în el": *S. N. N.*, parag. 18), la fel, în general, fiecare monadă va avea în sine principiul *dinamic* (actualizându-se prin anumite *apetițiuni*) al propriilor sale schimbări; iar acest principiu va determina schimbările sale fără nici o limitare, prin aceeași necesitate care vrea (dintr-un punct de vedere logic) ca noțiunea unui subiect să conțină în ea totalitatea predicatelor care vor fi afirmate despre ea în mod veridic.

Or, faptul că noțiunea oricărei substanțe individuale conține astfel rațiunea sau definiția a tot ceea ce trebuie să i se întâmple înseamnă că

influența directă sau „fizică" a unei substanțe asupra alteia nu este de fapt decât o aparență: „nu există nici un mijloc de a explica cum <ar putea> o monadă să fie alterată sau schimbată în interiorul său de o oarecare altă creatură (...); monadele nu au uși sau ferestre prin care să poată intra sau ieși ceva" (parag. 7). Comunicarea a ceva real de la o substanță creată la alta fiind aici exclusă prin temeiuri și mai puternice decât la Malebranche, aparența sau fenomenul acțiunii lor reciproce nu se poate datora decât acordului, corespondenței sau *armoniei* care există între schimbările lor. Această armonie, ea însăși, nu datorează firește nimic hazardului: ea a fost *prestabilită* de Creator, care, înainte de a face să existe toate substanțele ce constituie universul, a știut exact tot ceea ce li se va întâmpla și le-a ales astfel încât schimbările lor să fie *compozibile* și să-și corespundă. Dar, în felul acesta, nu trebuie numai să spunem că, noțiunea unei substanțe individuale sau monade constituind *legea* tuturor schimbărilor sale, „fiecare stare prezentă a unei substanțe simple este în mod firesc o urmare a stării sale precedente" și că ea este „plină de viitor" (parag. 22): trebuie să spunem, de asemenea, că fiecare dintre aceste substanțe, considerată în ea însăși, constituie „un fel de lume aparte, independentă de oricare alt lucru în afară de Dumnezeu" (*D.M.*, parag. 14).

Că „sufletul este oarecum totalitatea existențelor", este un lucru pe care l-a admis deja Aristotel, pentru care „intelectul în act se identifică cu înseși obiectele sale" (*Despre suflet*, III, 7–8). Dar la Leibniz, *fiecare monadă*, chiar lipsită de inteligență, devine „o oglindă vie perpetuă a universului" (*M.*, parag. 56). Aceasta presupune, bineînțeles, că raportul de *percepție*, *reprezentare* sau *expresie* care trebuie să existe între fiecare monadă și celelalte părți ale universului a fost sustras oricărei definiții psihologice și oricărei limitări empirice. „Un lucru exprimă un altul (în limbajul meu)", îi scrie Leibniz lui Arnauld, „când există un raport constant și reglat între ceea ce se poate spune despre unul și despre celălalt. În acest fel o proiecție de perspectivă exprimă geometralul său. [...] Or, această expresie ajunge pretutindeni, fiindcă toate substanțele simpatizează cu toate celelalte și primesc o oarecare schimbare proporțională corespunzând celei mai mici schimbări care are loc în întregul univers" (9 oct. 1687).

Fiecare monadă, „punct metafizic", se definește astfel printr-un „punct de vedere" singular asupra universului. Și dacă putem numi *percepție* „starea trecătoare care cuprinde și reprezintă o multitudine în unitate" (parag. 14), vom spune că fiecare monadă *percepe* întregul univers, cu toate că ea nu are despre el nici o conștiință sau *apercepție* și, în nici un

caz, nu poate să perceapă la fel de distinct toate părțile și toate evenimentele din acest univers. Dar, firește, există din acest punct de vedere o ierarhie între monade: acelea care sunt dotate cu *sentiment* (animalele) vor avea percepții „distincte" sau „relevate", precum și o memorie, pe care nu o au „monadele inferioare" sau simple *entelehii* (parag. 19 și 24); și spiritele sau sufletele rezonabile, care sunt dotate cu *rațiune* și *reflecție* (parag. 29–30), vor fi singurele în stare să se înalțe la cunoașterea de sine, a lui Dumnezeu și a universului ca atare (parag. 29 și 83). Între aceste diferite feluri de monade, discontinuitatea nu trebuie să fie majorată: așa cum trecerea de la regnul vegetal la regnul animal este imperceptibilă, tot așa trebuie să recunoaștem că „în trei sferturi dintre acțiunile noastre", „noi nu suntem decât empirici" și nu acționăm, la fel ca „animalele brute", decât pe baza memoriei și nu a rațiunii (parag. 28). Dar, cu toate că experiența sensibilă este necesară dezvoltării gândurilor noastre, există altceva în spiritul nostru decât în sufletul animalelor: în timp ce „ideile care vin din simțuri sunt confuze", „ideile intelectuale și adevărurile care depind de ele sunt distincte" (*N.Î.*, I, I, 11); astfel, „ideile intelectuale, care sunt sursa adevărurilor necesare, nu vin din simțuri" (*ibid.*) și, „foarte adesea considerarea naturii lucrurilor nu este altceva decât cunoașterea naturii spiritului nostru și a ideilor sale înnăscute, pe care nu suntem nevoiți să le căutăm în afară" (I, I, 21).

O dată cu o nouă distincție între *percepție* și *apercepție* și cu o nouă definiție a percepțiilor *confuze* (cuprinzând o infinitate de mici percepții nedistincte), teoria monadologică îi permite lui Leibniz, printre altele, să indice în teoria intelectului uman o cale medie între un ineism radical (pentru care toate ideile sunt scoase din spiritul însuși) și un senzualism radical (pentru care spiritul este mai întâi comparabil cu niște tăbliță pe care nu este scris nimic) (cf. *D.M.*, parag. 26–27). Ea îi permite, de asemenea, lui Leibniz, să explice uniunea dintre suflet și corp într-un mod care exclude „influența fizică" (admisă de Descartes), precum și „miracolul perpetuu" pe care această uniune părea să îl invoce la Malebranche. Într-adevăr, „tot ceea ce se petrece cu sufletul și cu fiecare substanță este o urmare a noțiunii sale", și însăși ideea sau esența sufletului „înseamnă că toate aparențele sale sau percepțiile trebuie să se nască din propria sa natură" *cu o spontaneitate perfectă (ibid.*, parag. 32). Dar dacă ele sunt reglate pentru „a răspunde de la sine la ceea ce se întâmplă în întregul univers", aceste percepții răspund „într-un mod mai special și mai perfect la ceea ce se întâmplă în corpul care îi este afectat, deoarece sufletul exprimă starea universului, oarecum și pentru un timp, corespunzător

raportului dintre celelalte corpuri cu corpul său" (*ibid.*). Pentru aceasta, firește, trebuie (*M.*, parag. 63) să existe o „ordine" în corp și în percepțiile sufletului: dar faptul că „corpul organic" al unei ființe vii este „o specie de mașină divină", care se deosebește de mașinile artificiale prin aceea că el este „mașină în părțile sale cele mai mici, până la infinit" (parag. 64), va fi de ajuns, se pare, pentru a garanta această relație.

Această teorie comportă mai multe consecințe remarcabile. De exemplu: nu există corp unitar fără entelehie, nu există nici suflet sau monadă separată de orice corp (parag. 72); deci, nici un animal nu piere în întregime: el nu face decât să se „micșoreze", în același timp în care monada care este sufletul său intră într-o stare de „atipeală" sau de „amorțire". În afară de asta, „masa" corporală al cărei centru îl constituie o anumită monadă nu poate fi compusă decât „dintr-o infinitate de alte monade" (*ibid.*, parag. 3), care la rândul lor au nevoie de un „corp propriu". Astfel „materia trebuie să fie esențialmente organică peste tot": „nu există nici o bucată de materie în care să nu existe animal sau plantă, sau un oarecare alt corp organic viu" (*Consid. sur les principes de vie*, 1705). Dar în felul acesta, orice materie tinde să se reducă la entități metafizice, între care toate raporturile au un caracter ideal: pretutindeni nu există decât „interexpresie" mai mult sau mai puțin distinctă, iar *materia însăși nu este altceva decât un fenomen, dar bine întemeiat, rezultând din monade*. În ceea ce privește legătura dintre monade, care stă la baza acestui fenomen, ea va purcede direct din Dumnezeu însuși, care este propriu-zis „unitatea primitivă sau substanța simplă originară față de care toate monadele create sau derivative sunt producții" (*M.*, parag. 47).

3.4.5. Cea mai bună dintre lumi

Existența lui Dumnezeu este de la bun început la fel de certă pentru Leibniz, cum este pentru Spinoza sau pentru Malebranche. *Trebuie*, într-adevăr, să existe o Ființă unică și superioară lumii, în care să se afle *rațiunea supremă și ultimă* a tot ce există, a întregului lanț al stărilor lucrurilor și a faptului că există o lume mai curând decât nimic. Această Ființă necesară trebuie să „fie incapabilă de limite", deci „să cuprindă atâta realitate câtă este posibilă" și, prin urmare, să fie „absolut perfectă" (*M.*, parag. 40–41). Iar această perfecțiune absolută trebuie, firește, să se arate în operele sale, care nu ar trebui considerate ca fiind bune doar pentru simplul motiv că Dumnezeu le-a făcut. Căci Dumnezeu nu a creat adevărurile eterne înseși, iar natura binelui și răului nu rezultă din

hotărârea lui necondiționată. Adevărurile necesare sunt „obiectul intern" al intelectului său, și corespunzător cu ceea ce propriul său intelect îi reprezintă ca ceea ce este *cel mai bun*, adică după un anumit principiu de *convenientă* a creat el și a reglat toate lucrurile din lume, stabilind *adevărurile contingente* care se raportează la ele. Libertatea divină, care este cea mai înaltă, nu poate desigur consta decât în a „acționa perfect conform rațiunii suverane" (*D.M.*, parag. 3).

Așadar, nu are nici un rost să presupunem, ca Malebranche, că Dumnezeu ar fi putut să facă o lume și mai bună decât aceasta. Pentru a crea lumea, Dumnezeu a cântărit absolut totul: în această „țară a posibilelor", care este intelectul său, el a comparat în mod absolut *toate lumile care ar fi putut fi formate* prin toate combinațiile posibile ale tuturor noțiunilor de lucruri posibile. Și, întrucât în această infinitate de *lumi posibile* există, în mod necesar, una care este cea mai bună dintre toate (*Teod.*, parag. 287), el a adus la existență această lume, cea mai perfectă dintre toate, cea mai frumoasă, adică „cea mai simplă în ceea ce privește ipotezele și cea mai bogată în fenomene" (*D.M.*, parag. 6). Acest lucru trebuie să-l știm pentru „a fi satisfăcuți cu adevărat" și pentru a-l iubi pe Dumnezeu cum trebuie (*ibid.*, parag. 4).

Aici se pun, totuși, cele două probleme considerabile, a *răului* și a *libertății*. Dacă, într-adevăr, totul a fost de la început reglat în mod perfect de către un Dumnezeu care întrunește în cel mai înalt grad calitățile de „bun arhitect", de „bun tată de familie", de „mașinist îndemânatic" și de „autor savant" (*ibid.*, parag. 5), de unde vine faptul că există în lume, în mod sensibil, răul? Iar dacă, înainte de a crea lumea aceasta, Dumnezeu a văzut în noțiunile tuturor substanțelor individuale care o compun tot ceea ce li se va întâmpla și tot ceea ce vor face, cum pot creaturile rezonabile să rămână libere de a face bine sau rău? Acestea sunt dificultăți cunoscute de mult timp: prima problemă, reclamând ceea ce Leibniz numește o *teodicee* sau justificare a lui Dumnezeu, urcă până la primii Părinți ai Bisericii; a doua urcă chiar până la greci, și constituie (împreună cu compoziția continuumului) unul dintre cele două „labirinturi" în care rațiunea umană s-a rătăcit cu regularitate. Aceste dificultăți ajung, totuși, aici la maximum de acuitate.

Fiind vorba despre rău, problema trebuie restabilită în dimensiunile sale veritabile. Răul *metafizic*, care depinde de imperfecțiunea creaturilor, este inevitabil din cauza esențialei lor limitări. Din această limitare, care în problematica percepției este aceea a *receptivității* lor, se naște anume răul *moral* al păcatului, căci „voința este proporționată în raport cu

sentimentul pe care îl avem cu privire la bine și îi urmează preeminența" (*Teodic.*, parag. 287). Răul *fizic*, care constă în suferințe și în nenorociri, este o urmare a celor două dintâi. În nici un fel Dumnezeu nu este, așadar, cauza directă a răului — și cu atât mai puțin cu cât, nicidecum printr-o voință absolută, ci numai având în vedere „salvarea armoniei totale" (*De l'Origine radicale des choses*, parag. 14) a făcut el să existe cutare individ împreună cu cutare suită de percepții și apetiții. În orice caz, erau necesare umbre în tablou pentru a-i accentua strălucirea, și „cine nu a gustat amărăciunea nu a meritat dulceață" (*ibid.*, parag. 13). Dar mai cu seamă, există oare atât de mult rău în univers cum ne închipuim? În afară de faptul că nu avem în fața ochilor decât o parte infimă din acest univers, trebuie să-i atribuim „un progres perpetuu și absolut nelimitat", în raport cu care orice rău actual poate fi bun prin efectul său, ca „o scurtătură spre o perfecțiune mai mare" (*ibid.*, parag. 15–16). În concluzie, nu există aici nimic care să ne scandalizeze, nici ceva care să ne autorizeze să ne îndoim de înțelepciunea supremă a Creatorului.

În ceea ce privește libertatea creaturilor rezonabile, ea nu ar putea fi concepută ca o *indiferență* care s-ar reduce la posibilitatea de a acționa *fără nici un motiv*. Noi acționăm mereu după o înclinație prevalentă, chiar dacă nu ne dăm seama totdeauna de ceea ce ne face să alegem un lucru mai curând decât un altul. Această determinare *infaibilă* a alegerii noastre nu o face totuși *necesară*, în felul acelei necesități *metafizice* sau *geometrice* care aparține lucrurilor al căror contrariu implică contradicție. Alegerea contrară era *posibilă*. Iar faptul că Dumnezeu nu a prevăzut pur și simplu că noi vom alege în cutare moment acest lucru, mai curând decât pe acela, dar *ne-a ales așa cum suntem* (de exemplu, faptul că el l-a ales pe Adam, cel păcătos, preferându-l oricărui alt Adam posibil), acest fapt nu schimbă întru nimic caracterul *contingent* al acestei acțiuni, de care rămânem responsabili întrucât acționăm în cunoștință de cauză și suntem astfel dotați cu *personalitate*. De asemenea, ar fi cea mai mare inconsecvență dacă (conform cu „argumentul leneș" al anticilor) ne-am abține de la acțiune și de la opțiune, motivând că oricum nu putem să schimbăm ceea ce trebuie să ni se întâmple. În starea de ignoranță a ceea ce este prevăzut și determinat, singura noastră problemă trebuie să fie aceea privitoare la ceea ce *trebuie* să facem. Or, aceeași cunoaștere prin care suntem „imagini ale divinității", și nicidecum simple „oglinzi ale universului" (*M.*, parag. 83), făcând din noi „cetățeni ai Republicii universului, al cărei monarh este Dumnezeu" (*D.M.*, parag. 12 și 36), nu avem nimic de făcut decât să acționăm „conform cu voința prezumtivă

a lui Dumnezeu atât cât putem să o înțelegem, silindu-ne din toate puterile noastre să contribuim la binele general și în special la perfecționarea a ceea ce vine în atingere cu noi" (*ibid.*, parag. 4). În felul acesta ne vom îndeplini rolul nostru ca membri ai acestei *Cetăți a lui Dumnezeu* sau a acestei *lumi morale* în care constă cu adevărat gloria lui Dumnezeu (*M.*, parag. 85–86). Și deoarece Dumnezeul-Arhitect al lumii naturale trebuie să-l „mulțumească în tot" pe Dumnezeul-Monarh al lumii morale, putem fi siguri că „totul trebuie să ducă spre binele celor buni" (parag. 90).

Acest *optimism* a putut să pară foarte devreme inacceptabil și nejustificabil, cu toată rigoarea: cu siguranță că, acordat cu temperamentul autorului său, el nu izvora din nici o naivitate filosofică. Oricum ar fi, o dată cu formularea sa, o pagină a gândirii europene pare să fie întoarsă: aceea, deschisă de Reformă, a marii sfâșieri a spiritelor în jurul misterelor grației — mistere pe care Leibniz le recunoaște, deși le dizolvă în economia generală a creației, fără să mai facă vreo referință, ca Malebranche, la meditația cristică. Optimismul leibnizian este acela al secolului care începe și o dată cu care cele mai strălucite spirite, întorcând spatele problemelor insolubile și căutând pretutindeni o analiză exactă, înțeleg să contribuie la mersul lumii spre ceea ce opusculul despre *Originea radicală a lucrurilor* desemna ca „o civilizație mai mare".

Bibliografie

• *Revoluția intelectuală a secolului al XVII-lea*

A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, reed. Gallimard, «Tel», 1988.

L. Geymonat, *Galilée*, trad. fr., Seuil, «Points», 1992.

M. Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée*, ed. a 2-a, Albin Michel, «Bibl. de l'Évolution de l'Humanité», 1995.

R. Popkin, *Histoire du scepticisme, d'Érasme à Spinoza*, trad. fr., PUF, 1995.

Descartes

Œuvres, ed. Adam-Tannery, 11 vol., Vrin-CNRS (prezentare nouă în format redus, 1996) (ed. de referință, notată AT în text).

Œuvres philosophiques, ed. F. Alquié, 3 vol., Classiques Garnier- Bordas.

O nouă ediție a lucrării *Œuvres*, în 3 vol., este în curs de apariție la «Bibliothèque de la Pléiade», coord. de J.-M. Beyssade; ediția anterioară, de A. Bridoux, nu este recomandată.

Règles pour la direction de l'esprit, trad. fr. J. Sirven, Vrin-Poche.

Discours de la Méthode și *Dioptrique*: ed. F. de Buzon, Gallimard, «Folio-Essais».

Méditations métaphysiques (cu *Obiecții* și *Răspunsuri*), ed. de J.-M. și M. Beyssade, Garnier–Flammarion.

Méditations métaphysiques, text original și trad. modernă de M. Beyssade, Livre de Poche.

Principes de la philosophie, I, Vrin-Poche.

Lettre-Préface des Principes de la philosophie, ed. D. Moreau, Garnier-Flammarion.

Correspondance avec Élisabeth, ed. J.-M. și M. Beyssade, Garnier-Flammarion.

Les Passions de l'âme, ed. G. Rodis-Lewis, Vrin-Poche.

G. Rodis-Lewis, *Descartes: textes et débats*, Livre de Poche, 1984.

G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vol., Vrin, 1971.

P. Guenancia, *Descartes*, Bordas, 1986.

H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962.

J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, 1945, reed. 1988.

M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 2 vol., 1953, reed. 1991.

J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979.

J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981, ed. a 2-a, «Quadrige», 1991.

M. Kobayashi, *La Philosophie naturelle de Descartes*, Vrin, 1993.

D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago U.P., 1992 (trad. fr. în curs de apariție la PUF).

P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, PUF, 1983.

D. Kambouchner
L'Homme des passions, 2 vol., Albin Michel, 1995.
The Cambridge Companion to Descartes, Cambridge U.P., 1992.

Spinoza

Œuvres, ed. de Ch. Appuhn, 4 vol., Garnier-Flammarion.

Éthique, text latin și trad. fr. de B. Pautrat, Seuil, 1988.

Œuvres complètes, ed. R. Caillois, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade».

V. Delbos, *Le Spinozisme*, Vrin, 1916.

L. Brunschwig, *Spinoza et ses contemporains*, reed. PUF, 1971.

H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard U.P., 1934, reed. 1983 (în curs de trad. la Gallimard).

P.-F. Moreau, *Spinoza*, Seuil, 1975.

G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Minuit, 1981.

M. Gueroult, *Spinoza*, 1. *Dieu*; 2. *L'âme*, Aubier, 1971 și 1974.

P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, PUF (3 vol. apărute, 1994, 1996, 1997).

P. Cristofolini, *Spinoza, Chemins dans l'Éthique*, trad. fr. PUF-Philosophies, 1996.

E. Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF-Philosophies, 1985.

S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965.

Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. fr., Seuil, 1991.

P.-F. Moreau, *Spinoza: l'Expérience et l'éternité*, PUF, 1994.

Malebranche

Œuvres complètes, coord. de A. Robinet, Vrin-CNRS, 20 vol.

Œuvres, ed. G. Rodis-Lewis, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 2 vol.

Conversations chrétiennes, urmate de *Entretiens sur la métaphysique et sur la mort*, ed. G. Rodis-Lewis, Folio-Essais.

Traité de Morale, ed. de J.-P. Osier, Garnier-Flammarion.

G. Rodis-Lewis, *Malebranche*, PUF, 1963.

H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, 1926, ed. a 2-a, 1948.

M. Gueroult, *Malebranche*, 3 vol., Aubier, 1955, 1959.

M. Gueroult, *Étendue et psychologie chez Malebranche*, reed. Vrin, 1987.

F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Vrin, 1974.

A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Vrin, 1965.

Leibniz

Nu există până acum nici o ediție completă a operelor în lb. franceză. Pot fi citite lucrările:

Monadologie, cu un studiu de E. Boutroux, Livre de Poche.

Discours de métaphysique și *Correspondance avec Arnauld*, ed. J.-B. Rauzy, Pocket-Agora.

Système nouveau de la nature et autres textes, ed. C. Frémont, Garnier-Flammarion.

Principes de la nature et de la grâce et autres textes, ed. C. Frémont, Garnier-Flammarion.

Nouveaux Essais sur l'entendement humain, ed. J. Brunschwig, Garnier-Flammarion.

Essais de théodicée, ed. de J. Brunschwig, Garnier-Flammarion.

Le Droit de la raison (texte alese), ed. R. Sève, Vrin.

Y. Belaval, *Leibniz: Initiation à sa philosophie*, Vrin, 1962.

Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, 1960, reed. «Tel».

M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968, reed. 1982.

L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, retip. Olms, 1985.

M. Gueroult, *Leibniz: dynamique et métaphysique*, Aubier, 1967.

F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, PUF, 1993.

F. Duchesneau, *La Dynamique de Leibniz*, Vrin, 1994.

M.-N. Dumas, *La Pensée de la vie chez Leibniz*, Vrin, 1975.

R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, PUF, 1989.

The Cambridge Companion to Leibniz, Cambridge U.P., 1994.

CAPITOLUL VII

TEORIA POLITICĂ MODERNĂ. HOBBES ȘI LOCKE

de France Farago

Introducere
(de Jacqueline Russ)

În *Leviathan* (1651), Hobbes își propune să așeze știința politică pe baze solide. Pornind de la natura indivizilor, respingând reprezentarea tradițională (de origine elenică), după care omul este sociabil de la natură, filosoful englez demonstrează că modul natural de a fi al omului, înainte de a se reuni în stat, este războiul. Este o lege izvorâtă din rațiune aceea care îi conduce pe oameni să facă pace și să se asocieze, puterea politică a statului transmutând în aceste condiții animalul în om, prin stăpânirea barbariei inițiale și reglarea dinamicii sociale.

Nu mai puțin fundamentală este teoria politică a lui Locke. Dacă, după părerea lui, starea naturală este o stare de pace, caracterizată printr-un drept natural care interzice să atentezi la libertatea altuia, totuși dreptul natural lasă să subziste insecuritatea. Pe baza unui pact social, oamenii se reunesc în comunitate. Acest pact nu trebuie să anihileze respectul libertăților individuale și al proprietății. Pentru a apăra libertățile, Locke, acest *fondator al liberalismului politic*, preconizează separarea puterilor.

În general, în secolul al XVII-lea, dreptul se secularizează și se separă de ordinea divină. *Secularizarea* conceptelor politice este una dintre marile realizări ale acestei epoci.

1. Thomas Hobbes (1588–1679)

Hobbes este, după Machiavelli, autorul care inaugurează secularizarea gândirii politice preocupate să întemeieze puterea statului pe principii imanente naturii umane, deconectate de orice transcendență. El s-a născut într-o perioadă de convulsii și de dezordini politice indisociabile de disensiunile religioase consecutive, în Anglia, reformei lui Wycliffe, în

secolul al XIV-lea. Dacă acesta din urmă a fost favorabil separării bisericii de stat, Anglia a mers pe o altă cale: anglicanismul sustrăsese bisericii de la Roma supremația puterii spirituale asupra puterii temporale, în avantajul regalității, prin Actul de supremație al lui Henric al VIII-lea, în 1534, subminând astfel ordinea medievală. Dar de când Stuarții, invocând monarhia absolută de drept divin, au luat locul Tudorilor, țara nu mai cunoștea liniște. În 1642, a început lupta armată între Carol I Stuart și parlamentul său, cu o majoritate puritană; apoi regele, învins de armata parlamentară a lui Cromwell, a fost decapitat (1649). Cromwell domnea în Anglia devenită republică (Commonwealth), când apare opera principală a lui Hobbes: *Leviathan sau materia, forma și puterea unui stat ecleziastic și civil*. Scopul principal al lui Hobbes este să stabilească o doctrină despre stat. Gândirea lui este un ecou al crizei, dar o transcende printr-o știință care nu vrea să datoreze nimic evenimențialului, ridicându-se prin studiul naturii umane și al structurii sale universale. E vorba de a smulge omul din haosul tragic căruia l-a menit natura sa nemijlocită, prin punerea în funcțiune a rațiunii sale capabile de a institui artificiul ordinii civile, singura în stare să-l elibereze.

Hobbes este autorul lucrărilor *Elementele legii* (1640), *De cive* (1642), *Tratat asupra naturii umane* (1650), *Logica, De corpore* (1655) și, în sfârșit, *De homine* (1658). La sfârșitul vieții sale, Hobbes a povestit, în lucrarea sa *Behemoth*, războiul civil din Anglia, tulburările care au atras împotriva regelui pretențiile legislative ale parlamentului și exigențele religioase ale prezbiterienilor, favorabili unei puteri locale și naționale pentru adunările lor, dizlocând astfel puterea centrală, precum și acelea ale partizanilor papei care contestau orânduiala anglicanismului ce asigura unirea puterii spirituale și temporale în mâinile regelui, urmărind să restabilească prin sciziunea lor subordonarea regelui față de papă. După cum se vede, gândirea lui Hobbes s-a făurit pe „câmpul de luptă" care a dat naștere modernității. Noi ne vom limita la evocarea ideilor principale ale lucrării *Leviathan*.

1.1. O secularizare a absolutismului

În această lucrare, Hobbes afirmă că dacă societatea vrea să ajungă la pace și prosperitate, ea trebuie să recurgă la o putere suverană absolută, dar absolutismul său are baze foarte diferite de absolutismul francez, întrucât se întemeiază pe dreptul natural moștenit de la Aristotel și Sfântul Toma, după care societățile umane compuse din familii corespund unei

ordini naturale voite de raţiunea divină. Dacă Hobbes e favorabil absolutismului, el concepe geneza şi esenţa acestuia în opoziţie cu orice fel de naturalism şi, bineînţeles, cu orice drept divin. Cu el avem de-a face cu o gândire artificialistă care, având individualismul ca fundament, contractul voluntarist ca mijloc, urmăreşte edificarea statului prin intermediul unei arte „mecanice" capabile să ne sustragă destinului malefic pe care ni l-ar rezerva natura, dacă aceasta nu ar vedea insuficienţele sale compensate de instituţiile umane. Ştiinţa corpurilor civile îşi împrumută metoda de la ştiinţa corpurilor în mişcare, adică de la fizica mecanicistă, şi anume pentru a gândi geneza lor a recurs Hobbes la conceptele de stare naturală şi de contract, omul nefiind pentru el un „animal politic", dar trebuind să devină un astfel de animal. Aşadar, trebuie să vedem în filosofia lui privitoare la natură raţiunea de a fi a convenţionalismului său în care voinţa domină şi artificiul triumfă. În acest fel trebuie să ne mulţumim, mai ales în sfera valorilor, cu idei artificiale şi montate mecanic pentru a răspunde nevoilor practice, fără a crede totuşi că ele exprimă adevăruri ale naturii.

1.2. O filosofie mecanicistă şi nominalistă

În maniera lui Descartes, Hobbes concepe lumea în termenii unui mecanicism strict, aplicabil la studiul corpurilor naturale şi al corpurilor artificiale. Studiul omului ca realitate naturală ţine aşadar de fizică şi este menit să constituie o ştiinţă politică. Dar Hobbes merge mai departe decât Descartes în reprezentarea mecanicistă şi deterministă pe care şi-o face despre real: el include în acest real însăşi activitatea mentală, şi pornind anume de la ştiinţa pasiunilor care îl animă pe om se poate elabora ordinea juridică şi politică ca o „fizică socială". Sub acest aspect, omul apare ca o voinţă pusă în mişcare de trebuinţă şi dorinţă. Dorinţa (*conatus, endeavour*) este un efort prin care omul tinde să-şi facă rost de ceea ce contribuie la menţinerea fiinţei sale şi, în această privinţă, dorinţa de lucruri exterioare se reduce la dorinţa de mijloace necesare menţinerii existenţei sale. Or, în starea naturală unde nimic nu este asigurat, „a părăsi cursa înseamnă a muri".

Moştenitor al tradiţiilor scottiste şi ockhamiste, el înţelege constituţia cognitivă a individului, limbajul său şi puterea de a calcula ce rezultă din acestea, adică raţiunea, în termeni nominalişti. Ideile sale nu reflectă decât o experienţă de realităţi singulare, generalizarea nefiind decât

o procedură fictivă, permițând dezvoltarea unor mijloace de acțiune folositoare pentru conservarea vieții. De asemenea, el reduce natura, atât cea externă, materială, cât și cea socială, la o lume de elemente individuale, pe care le atomizează și cărora le aplică metoda galileană ce reconstruiește datele empirice, traducându-le în raporturi de cauzalitate. Dacă acest artificialism se rupe de dreptul natural raționalist de inspirație stoică, drept care prinde din nou rădăcini în Europa, cu Grotius, făcând din legea naturală legea rațiunii juste, oarecum intemporală, necondiționată de legile pozitive, el nu îl conduce, totuși, pe Hobbes la o îndoială relativistă: credința poate înlocui rațiunea. Este posibil să existe o întrebuințare politică rezonabilă a credinței care se poate dovedi utilă. În acest fel, Hobbes preia din pozitivitatea creștină ceea ce este necesar pentru a stabili un cult public ca element al unei religii civile în care autoritatea de stat enunță norma, refuzând hermeneuticile particulare ale Scripturilor, care în loc să realizeze unitatea, divizează în mod violent poporul.

1.3. Starea naturală: *homo homini lupus*

Imposibilitatea de a percepe în mod comun și adecvat ceea ce este just se manifestă în starea de natură. Ipoteza metodologică a stării de natură îi permite lui Hobbes să evidențieze faptul că nu există altă salvare decât cea publică, pe calea ocolită a instituțiilor adaptate ciudățeniei violenței umane pentru a-i neutraliza mai bine efectele nimicitoare. Starea de disfuncțiune instituțională, cum este în mod exemplar orice război civil, este aceea care face să ajungă la forma de idee această noțiune de stare naturală, un fel de a desemna printr-o ficțiune teoretică ceea ce este originar, brut, în omul care nu a fost supus transformării prin „civilizație", adică prin efectul puterii civile și al legilor. În termeni de structură, starea naturală este *starea de dezinstituție*. În termeni narativi mai naivi, vom spune că este *starea anterioară oricărei instituții*: „Atât timp cât oamenii trăiesc fără a exista o putere comună care să-i țină pe toți în frâu, ei se află în acea condiție care se numește război, iar acest război este un război al tuturor împotriva tuturor" (*Leviathan*, I, 13, p. 124). Individul apare, în absența instituției politice, amenințat și totodată amenințător, prin jocul pasiunilor care determină în mod dramatic natura umană: *pofta de dominare asupra semenului său și teama corelativă de moarte violentă*. Egalitatea fundamentală a oamenilor în această privință este principiul fricii universale. Fiecare, simțindu-se amenințat, se teme de toți ceilalți;

toți sunt în competiție, plini de neîncredere și de teamă, pentru că dreptul natural, „anterior" apariției societății, este libertatea pe care fiecare o posedă de a-și folosi forța pentru a se conserva pe sine: drept total care se extinde la toate lucrurile, chiar și la corpul altuia, la membrele sale, amenințate de rănire (*wounds*) sau de moarte. Într-o astfel de stare, nu există securitate și, prin urmare, nu există industrie, agricultură, navigație, știință, tehnică, literatură. Așadar, din cealaltă lege naturală, care îl obligă pe om să se conserve pe sine însuși, va izvorî pactul social, întemeind societatea, creație factice a voințelor umane.

1.4. Paradigma contractului ca sursă a puterii civile

Așadar, pactul este efectiv cel care transformă în societate mulțimea oamenilor care se înfruntă, ceea ce este, la drept vorbind, un fel de a spune, deoarece oamenii, pentru Hobbes, au simțit mereu nevoia să scape de mizeria legată de absența puterii instituite. Cu toate că are un caracter convențional, statul este, în istorie, totdeauna deja prezent, sub o formă sau alta, dar implozia corpului social și regresiunea la starea de război, determinate de disensiunile civile, ne impun să ne gândim la dizlocarea legăturii sociale pe care ea o generează ca întoarcere la originar. Starea naturală nu trebuie deci să fie gândită literal ca o stare istoricește primordială, ci ca stratul antropologic subiacent stabilimentelor umane civilizate (și civilizatoare). Nu este deci de mirare că la cea mai mică zdruncinătură a acestora reapar ororile războiului, arhaismul barbariei reactualizându-se în sânul popoarelor, în aparență, cele mai rafinate. Hobbes a făcut experiența fragilității extreme a instituțiilor capabile să acultureze, adică să constrângă natura umană. El știe că, totdeauna, din paroxismul haosului vedem cum renaște ordinea, printr-un mecanism pur omenesc, totuși tot atât de creator ca *fiat*-ul divin: jocul voințelor individuale care, căutând fiecare interesul propriu, se asociază în chip contractual pentru a forma un corp politic, instituind o putere suverană capabilă să pacifice legătura dintre oameni și să protejeze viața fiecăruia. Această capacitate nu este asigurată decât dacă nimeni în interiorul corpului politic nu este în măsură să revendice ceva împotriva deciziilor și acțiunilor Suveranului, cu riscul de a vedea renăscând starea de război. Puterea instituită nu este deci adecvată scopului pentru care a fost instituită, pacea, decât dacă este absolută. Pentru a ajunge la aceasta, este necesar ca, printr-un fel de contract, fiecare să cadă de acord cu fiecare

pentru a renunța la dreptul de a se guverna singur și pentru a depune întreg dreptul său în mâinile unui singur om sau ale unei singure adunări, recunoscându-i o putere suverană, constituită din suma puterilor tuturor, pentru ca ea să o folosească în vederea păcii tuturor și a apărării lor comune. Iată formularea acestui pact: „O înțelegere a fiecăruia cu fiecare a avut loc, în așa fel, ca și cum fiecare ar fi spus fiecăruia: *împuternicesc pe acest om sau această adunare și îi cedez dreptul meu de a mă guverna singur, cu condiția ca tu să-i cedezi dreptul tău și ca tu să aprobi toate acțiunile sale în același mod*. Acest lucru înfăptuit, mulțimea astfel unită într-o singură persoană se cheamă o *Republică*, în latinește *Civitas*".

Dacă cetățenii rămân legați prin contractul prin care ei s-au asociat (*pactum associations*), trebuie subliniat că suveranul nu este în aceeași situație, întrucât el nu a făcut contract cu nimeni. Hobbes reia, în acest caz, o tradiție venită de la Corpusul justinian, care considera că o condiție de posibilitate de a crea norme juridice, de a adapta legislația la trebuințe, deci, de a abroga, dacă este necesar, legile edictate mai înainte, implică principiul după care *princeps legibus solutus est (Digeste*, 1, 3, 31). Suveranul este deasupra legilor civile, el nu are datorii, nici măcar pe aceea de a se supune legilor pe care le pune și le impune; el nu are decât funcții. Aceasta înseamnă că întreg politicul nu este justificabil, că nici un sistem politic nu este în măsură să abolească voința politică, metajuridică și sursă a pozitivității legilor. Ceea ce este sursă a legii nu poate fi domeniu al dreptului. (Notă: teoriile politice ulterioare vor relua, toate, această idee a monopolului dreptului pozitiv ca bază a statului modern, în opoziție cu fărâmițarea și extrema diversitate a legilor cutumiare regionale ale sistemului moștenit de la feudalitate.) Suveranitatea ca putere de comandament civil are deci monopolul dreptului pozitiv; ea desemnează o putere unificată, indivizibilă și supremă, aceea a acestei realități impersonale care este statul (contrar lui *Common Law* care făcea din cutumă sursa jurisprudenței ce reglementa societatea). Competența sa se extinde asupra tuturor afacerilor care țin de binele public. Indivizibilitatea suveranității implică unitatea exercițiului ei; exercitarea prerogativelor suverane este încredințată unei singure și aceleiași persoane (unică: principele, sau colectivă: o adunare). Această putere, păstrând decizia ca ultim resort, nu este responsabilă decât față de sine însăși (Hobbes dublează obsesia sa cu privire la disensiune, cu respingerea vechiului drept pozitiv englez și a doctrinei sale a lui *King in Parliament*, reuniune instituțională a regelui și a celor două camere). Caracterul absolut al puterii sale nu

implică, totuși, că ar fi totalitar. Geneza statului fiind de natură juridică, cauza ei fiind un transfer al drepturilor particulare către suveran, acest lucru nu implică în nici un fel că indivizii sunt din acest moment despuiați de orice drept. Înțelegerea de autorizare face din voința suverană expresia voinței supușilor, interzicând să vedem în supunerea lor o simplă ascultare pasivă, ci, dimpotrivă, expresia unei rațiuni prudente capabile de a se simți cauză morală a acestei cristalizări a voinței lor, care este suveranitatea căreia i-au dat naștere. Așa se face că există drepturi ce nu încetează să funcționeze, de exemplu, acela de a te opune unui asasin ori, în general, violenței, inclusiv când ea este exercitată de stat. Făcând, până la capăt, din salvarea vieții cheia de boltă a mecanismului său, Hobbes acordă, într-adevăr, fiecărui cetățean, a cărui viață este amenințată de funcționarea statului, dreptul de a se apăra și de a rezista prin toate mijloacele, stabilind astfel că, în stat, omul ca om dispune, cu riscul absurdității (fiindcă acesta a fost instituit în vederea salvării sale), de un drept inalienabil și imprescriptibil. Ceea ce face din el unul dintre primii gânditori ai drepturilor omului, pe alte căi decât cele ale jusnaturalismului.

1.5. Leviathan-ul: putere ecleziastică și politică indiviză

Hobbes insistă asupra necesității unei autorități indivize pentru a feri statul de descompunere, de unde condamnarea nemiloasă a tuturor doctrinelor false, inspiratoare ale răscoalelor, în rândul întâi al cărora se află ideea că „oamenii trebuie să judece cu privire la ceea ce este permis și la ceea ce nu este, nu după lege, ci după propria lor conștiință, adică judecata lor personală". Tot așa stau lucrurile și cu interpretarea Sfintei Scripturi. Hobbes este anticatolic, dar, pentru a evita fărâmițarea sectară legată de absența autorității doctrinale, el recunoaște necesitatea unui canon, a unei instanțe de arbitraj. Știind în ce măsură crizele religioase dau naștere diviziunii politice, dezordinii, insecurității și morții, la întrebările *Quis interpretabitur*? (Cine va interpreta?) și *Quis judicabit*? (Cine va judeca?) el consideră că nu e posibil decât un singur răspuns: suveranul, căci doar el este capabil, prin autoritatea cu care este învestit, de a neutraliza opozițiile: *Autoritas, non veritas facit legem* (Autoritatea și nu adevărul face legea). Așadar, el trebuie să unească în persoana sa puterile spirituală și temporală, să țină cu tărie în mâna sa dreaptă sabia și în mâna stângă cârja episcopală.

Oakeshott a arătat în mod limpede că numai două căi se ofereau spiritelor din acel timp, care au respins creștinismul medieval și teoria lui privitoare la cele două săbii, care reducea autonomia puterii civile subordonând-o unei autorități spirituale mai înalte, aceea a bisericii, mai precis, a papalității. Prima era aceea a religiei naturale comune tuturor oamenilor: ea ducea la deism. A doua era aceea a unei religii civile, care nu era o construcție a rațiunii ci a autorității, care punea accentul nu pe credință, ci pe practică, ce viza nu un adevăr incontestabil, ci și pacea. Aceasta a fost calea lui Hobbes, care, văzându-i pe oameni supuși legii unei religii pozitive, a construit teoria unui stat creștin (a treia parte a *Leviathan*-ului: „Of a christian Commonwealth"). Dreptul de interpretare personală a Scripturii, care caracterizează starea naturală, este transferat, împreună cu celelalte prerogative tradiționale ale bisericii, printre care problema învestiturii, în momentul pactului social, la omul artificial, care face din suveran nu numai organul statului, ci și al bisericii. Nu există, deci, biserica *și* statul, o guvernare spirituală și o guvernare temporală, pe care deja Wycliffe le dorea separate: pentru Hobbes, *împărăția lui Dumnezeu este o împărăție civilă*. De fapt, biserica trebuie să fie supusă statului și să renunțe la ambițiile sale temporale. Pastor suprem, suveranul numește episcopii care îi sunt subordonați. Papa nu este decât un suveran străin, ale cărui pretenții la autoritatea spirituală sunt nelegitime. Nimeni nu trebuie să mai „servească doi stăpâni". Credința în Hristos și supunerea față de legi fiind singurele articole de credință necesare mântuirii, nimeni nu are vreo justificare pentru a „nu se supune legilor suveranului său, în ceea ce privește actele *exterioare* și profesarea religiei". Dumnezeu singur cunoscând inimile, credința profundă nu ține de obligația civilă. De altfel, Hobbes nu se îngrijește deloc de adevărul religios intrinsec. Statul său nu este un corp mistic, ci mecanic, religia fiind unul dintre resorturile lui: acela al supunerii. Logica internă a acestui corp implică o sincronizare practică între ceea ce este de ordin religios și ceea ce este de ordin civil, pentru a-i feri pe supuși de orice disociere și pentru ca pacea să domnească. Pentru aceasta, trebuie să punem capăt discuțiilor politico-religioase.

În materie de acte exterioare de apartenență religioasă, nu toleranța, deci, este ceea ce profesează Hobbes, ci conformismul: acela al indivizilor îngrămădiți care formează materia corpului uriaș al lui Leviathan, al acestui Dumnezeu muritor, al cărui suflet artificial asigură mântuirea. Tocmai această imagine apare pe frontispiciul care împodobește cartea:

ivindu-se pe jumătate de după niște coline, dominând un peisaj format dintr-o câmpie, o pădure și un castel, în fața unui oraș impozant, se vede un uriaș cu coroană pe cap. Corpul său este făcut din mai multe mii de mici indivizi îngrămădiți. În mâna dreaptă el ține o sabie; în mâna stângă o cârjă episcopală. Mai jos, încadrând titlul lucrării, două serii de embleme contrastante, unele de ordin temporal și militar, celelalte de ordin spiritual sau ecleziastic: un fort, o catedrală; o coroană, o mitră; un tun, fulgerele excomunicării; o bătălie cu cai cabrați, un conciliu de lungi robe sacerdotale... În introducere, autorul ne îndrumă pe calea ce duce la sensul acestui rebus: „Arta omului [...] poate face un animal artificial [...]. Mai mult, arta poate imita omul, această capodoperă rațională a naturii. Căci e cu adevărat o operă de artă acest mare Leviathan pe care îl numim lucru public sau *Stat* (*Commonwealth*), în latină *civitas* și care nu este nimic altceva decât un om artificial, cu toate că are o talie și o forță mult mai mari decât omul natural, pentru protecția căruia a fost imaginat. În el *suveranitatea* este un *suflet* artificial, deoarece el dă viața și mișcarea întregului corp [...]. Funcția lui este salvarea poporului [...]. Echitatea și legile sunt o rațiune și o voință artificiale. Concordia este sănătatea sa, răscoala boala sa, iar războiul civil moartea sa. În fine, pacturile și contractele, care la început au prezidat constituirea, asamblarea și unirea părților acestui corp politic, seamănă cu acest *fiat* sau *să-l facem pe om* pe care l-a pronunțat Dumnezeu în momentul creației."

1.6. Concluzie

Dificultatea de a înțelege ce anume este pus în discuție în texte filosofice ca acelea ale lui Hobbes, care desenează contururile importantelor noțiuni ca *suveranitatea*, ce inaugurează modernitatea politică a statelor în care încă mai trăim, ține de faptul că trebuie să facem apel la alte discipline decât filosofia în sens strict: aici, dacă vrem să înțelegem problema care se dezbate, trebuie să ne adresăm istoriei și dreptului. În zorii modernității, Hobbes a încercat să gândească suveranitatea. Aceasta rămâne astăzi, în pofida incertitudinilor introduse de construcția europeană și de rolul crescând al organizațiilor internaționale care intră în concurență cu ea, o noțiune cardinală a filosofiei politice: nu există societate fără putere politică, nu există putere politică fără o autoritate care să impună comandamentul său, nu există comandament fără suveranitate

care să asigure puterea absolută a acestui comandament. Suveranitatea constituie esența politicului și nu-și poate îndeplini misiunea decât dacă ea alcătuiește o autoritate unică — aceea a guvernanților — ale căror comandamente obțin obediența guvernaților — indiferent dacă aceștia sunt supuși sau cetățeni. Dacă raporturile dintre comandament și supunere sunt susceptibile de a fi concepute în multe feluri, e vorba de relația fundamentală a politicului și se cuvine să înțelegem bine că, dacă pentru a fi voință supremă, suveranul este obligat să posede forța necesară dominației sale, figura suveranului nu este totuși aceea a tiranului, ci aceea a legislatorului. Dacă, într-adevăr, ordinul poate să fie o injoncțiune particulară, eficacitatea sa este înzecită atunci când este constituit dintr-un comandament general care se adresează tuturor, adică dintr-o regulă.

Hobbes, departe de a fi un instigator la despotism, este, așadar, un reprezentant al culturii politice occidentale în care comandamentul politic se face prin lege, iar dacă respectul față de aceasta din urmă poate face să intervină forța, nu poate fi vorba decât de o constrângere legală. Hobbes s-a străduit să gândească un model capabil de a sublima urcușul spre extremele violenței, care caracterizează, în mod tragic, natura omului. Suveranitatea, care devine posibilă prin renunțarea reciprocă a fiecăruia la dreptul său natural nelimitat, dar totdeauna amenințat, decurge dintr-un act de autorizare care exprimă voința originară a poporului căruia îi dă naștere asocierea, de a-și da mijloacele unei voințe generale efective. Dacă raportul dintre popor și suveran nu corespunde regulei sinalagmatice a contractelor, înseamnă că el este încă incapabil să gândească în chip contractual acest raport. Va trebui să-l așteptăm pe Rousseau pentru a nu disocia fundamentul puterii și exercitarea ei, precum și pentru a teoretiza suveranitatea populară inalienabilă. Autorizării care naște suveranitatea prin înstrăinarea unui drept către un al treilea, Rousseau îi va opune interdicția absolută de a aliena ceea ce ne face în mod indefectibil oameni: libertatea pe care contractul nu o poate aboli, însă al cărei caracter nelimitat și precar, în stare naturală, îl poate transmuta în libertate civilă, limitată de libertatea altuia, adică de datoriile aferente reciprocității umane, dar garantate de întreaga forță a corpului. Înaintea lui Rousseau, îi va reveni lui Locke meritul de a gândi constituționalizarea puterii pentru a desăvârși corpusul de concepte prin mijlocirea cărora, în Europa, am sfârșit toți de a concepe statul.

2. John Locke (1632–1704)

Locke s-a născut în 1632, patruzeci de ani după Hobbes, și dacă acesta din urmă a reflectat asupra primei revoluții din Anglia, teoreticianul celei de a doua, aceea din 1688, este Locke. El a crescut în zbuciumul politic care a durat până în 1660, data restaurării Stuarților, și care, de altfel, s-a reluat mai târziu. Tatăl lui Locke, puritan fervent, antiabsolutist, s-a situat de partea parlamentului în timpul războiului civil. La treizeci și cinci de ani, în 1667, Locke devine omul de încredere al lordului Ashley, mai târziu conte de Shaftesbury, unul dintre principalii șefi *whigs*, adversari ai extinderii prerogativelor regale, după ruptura sa cu Carol al II-lea, al cărui consilier a fost (adversarii lor, *tories*, sunt partizani ai extinderii acestor prerogative, adică ai „puterii executivului de a acționa la discreție pentru binele public, fără prescripția legii și uneori chiar împotriva ei"). Între 1672 și 1680, atmosfera politică din Anglia a fost plină de comploturi, reale sau presupuse, comploturi protestante atribuite *whigs*–ilor, comploturi papiste atribuite iezuiților, papei sau regelui Franței. Acuzat de conspirație, Shaftesbury a trebuit să se exileze în Olanda, unde Locke l-a urmat. Cei cinci ani petrecuți aici au fost decisivi pentru desăvârșirea gândirii sale politice. În 1685, anul revocării Edictului de la Nantes în Franța, Iacob al II-lea, rege catolic, îi succede fratelui său Carol al II-lea. Locke, oponent acerb al monarhiei de drept divin al cărei reprezentant tipic, după părerea sa, era Ludovic al XIV-lea, se rupe definitiv de Stuarți. În această perioadă, el este prezentat lui Wilhelm de Orania, ginerele lui Iacob al II-lea, „olandez și protestant pasionat" care încarnă, împotriva absolutismului catolic, toate speranțele liberalismului protestant. Pentru *libertate*, pentru *religia protestantă*, pentru *parlament*: acestea sunt cuvintele înscrise pe flamura lui Wilhelm de Orania, atunci când acesta debarcă în Anglia în 1688. Absolutismul Stuarților este înfrânt definitiv de către parlament. Protestantismul și liberalismul *whigs* au triumfat asupra suveranității absolute, așa-zisă de drept divin, și asupra catolicismului care pretindea să o legitimeze. Locke se întoarce atunci în Anglia, având, în bagajele sale, lucrările *Eseu asupra intelectului uman* și *Al doilea tratat despre guvernarea civilă: încercare privind adevărata origine, întindere și scop ale guvernării civile*. Acest mod de reflecție pornind de la experiența istorică și politică ilustrează empirismul funciar care caracterizează gândirea sa în general.

2.1. O filosofie empiristă

Opera majoră a lui Locke este *Eseul asupra intelectului uman* (1690). Locke a disecat spiritul omului, nu numai din punct de vedere structural, dar și genetic. „El ia un copil în momentul nașterii sale, urmărește pas cu pas progresul intelectului său; vede ce are el comun cu animalele și ceea ce are mai presus de ele" scrie Voltaire în *Scrisori filosofice*, comparând metoda lui Locke (care a fost medic) cu aceea a unui „anatomist strălucit". Împotriva cartezienilor și neoplatonicienilor Școlii din Cambridge, Locke caută să demonstreze, în prima carte, inexistența ideilor înnăscute, fie ele teoretice sau practice, fapt pe care îl dovedesc „sălbaticii", copiii și ignoranții. Toate ideile sunt în aceeași măsură provenite din experiență, inclusiv ideea de Dumnezeu, la fel ca și principiul identității și al contradicției: nu există nimic în intelect care să nu vină din simțuri. Astfel, pentru a da seama de cunoaștere, el folosește o metodă de analiză care într-un fel o demontează, explicând ceea ce este complex prin ceea ce este simplu. La origine, spiritul este gol, este o tablă nescrisă, dar treptat experiența exterioară (senzație) și experiența interioară (reflecție) introduc în el ideile privind obiectele sensibile și, respectiv, pe acelea privind operațiile sufletului. Toate cunoștințele noastre implică, deci, ca elemente ultime, idei simple care provin din senzații. Aceste idei simple reprezintă lucrurile, însă mai mult sau mai puțin adecvat: valoarea lor reprezentativă este inegală. Locke stabilește o deosebire între matematică, care se referă la producții ale spiritului, și științele naturii, care se sprijină pe datele simțurilor. O știință rațională, *a priori*, a naturii ne este, deci, interzisă din cauza finitudinii intelectului nostru, incapabil de a avea idei absolut adecvate ale lucrurilor. Această cunoaștere nu este accesibilă decât lui Dumnezeu, care a creat lumea pornind de la propriile sale idei (arhetipuri) pe care noi nu le putem cunoaște, întrucât nu le-am produs, în timp ce ideile noastre nu sunt decât copii derivate ale acelora (ectipuri). Locke distinge „calitățile primare", ca întinderea, figura, soliditatea, mișcarea, care ne reprezintă lucrurile aproape așa cum sunt, și „calitățile secundare", cum sunt culorile, sunetele sau gusturile, care, într-o mare măsură, sunt subiective. El depășește, totuși, empirismul strict, recunoscând o activitate proprie spiritului, o putere de reflecție. Aceasta este un fel de experiență internă și activă, care compară ideile simple între ele, și chiar mai mult decât o experiență, o putere rezonabilă de interpretare a datului empiric. Cunoașterea devine, în rezumat, percepția unei convenienețe sau a unei neconvenienețe între ideile noastre. Căutând coerența,

ea nu se poate exprima decât prin judecăți, dar ea nu se poate lăuda cu certitudinea. Noi nu cunoaștem toate calitățile substanței, îndeosebi pe acelea care privesc infinitul mic, pentru care trebuie să folosim alte metode de observație. Știința naturii nu poate, deci, să părăsească registrul probabilului; ea este indisociabilă de relația prin care spiritul cunoaște și direct dependentă de arta de a asocia ideile și cuvintele, ce caracterizează spiritul omului. Dar dacă Locke ne amintește că nu avem niciodată de a face decât cu reprezentările noastre, că, în definitiv, cunoașterea noastră este propozițională, legată inevitabil de transpoziția pe care limbajul o impune realului, el are totuși convingerea că realitatea de cunoscut este, în mod intrinsec, rațională. Nu există la el, așadar, nici un scepticism.

Situația este diferită în domeniul științelor morale: produse de propriul nostru intelect, ideile sunt în acest domeniu propriile lor arhetipuri; departe de a fi copii ale lucrurilor care ar exista în afara noastră, ele exprimă convenții acceptate de comun acord de spiritul oamenilor. Așadar, pentru Locke, morala este o știință rațională, bazată pe puterea instituantă a intelectului uman: „Morala este capabilă de demonstrație tot atât de bine ca și matematica, fiindcă putem cunoaște perfect și precis esența reală a lucrurilor pe care termenii moralei le semnifică" (1.III, cap. XI, parag. 16). Cunoașterea morală este, deci, mai sigură decât aceea a naturii, pentru că spiritul nostru este cel ce o produce fără mediere.

2.2. Respingerea absolutismului

În primul său tratat, Locke respingea principiile absolutiste ale lui Filmer, care, în *Patriarcha*, atribuia dreptului divin al regilor o genealogie a puterii ducând până la Adam și la patriarhi, făcând astfel ca puterea suverană a principelui să se sprijine pe extinderea autorității paternale la autoritatea monarhului. Dacă teoria guvernării civile, expusă în al doilea tratat, se sprijină pe respingerea metodică, urmărită în primul tratat, a acestei doctrine a ierarhiei, afirmând că „oamenii nu s-au născut liberi ci sclavi", Locke precizează, de asemenea, doctrina sa respingând, în paralel, absolutismul lui Hobbes, bazat pe ideea egalității originare și naturale a oamenilor. Dacă obsesia lui Hobbes era de a întemeia o autoritate absolută care să elimine orice risc de anarhie, chiar dacă, astfel, sacrifica libertatea, aceea a lui Locke este de a înfrâna autoritatea, de a o limita prin consimțământul poporului, prin dreptul natural, pentru a evita orice risc de arbitrar și de despotism. Acest antiabsolutism îl

determină să dărâme, o dată pentru totdeauna, doctrina dreptului divin, reluată de Stuarți și în numele căreia suveranii își permiteau toate abuzurile de putere și pedepseau ca o crimă de lezmaiestate orice revoltă a supușilor.

2.3. De la starea de natură la contract; de la legea naturală la legea civilă

Locke pleacă, la fel ca Hobbes, de la *starea de natură* și de la *contractul originar* fondator al societății politice și al guvernării civile, dar, contrar lui, el vede în starea de natură o stare de pace relativă, reglată de rațiune. Aceasta este o stare în care libertatea nu este licență și în care egalitatea ce domnește între oameni nu instigă la război. Căci rațiunea naturală îi învață pe toți oamenii, dacă ei vor să o consulte, că fiind toți egali și independenți, nici unul nu trebuie să-l prejudicieze pe altul în ceea ce privește viața, sănătatea, libertatea, bunurile. Aceasta este *legea naturală*. Astfel, în absența societății civile, există familia cu putere paternală, radical diferită de puterea politică. Libertate, egalitate, proprietate sunt drepturi fundamentale ale acestei stări de natură care este „o stare de pace, de bună voință, de asistență mutuală și de conservare". Dacă principiul fiecăruia este conservarea de sine, principiul tuturor este conservarea speciei umane, și Locke întemeiază pe reciprocitatea simțirii omului dreptul de a proteja pe cel nevinovat și de a-i reprima pe cei care încalcă drepturile altuia, adică dreptul natural de a pedepsi. Dar caracterul pur privat al acestei justiții, în care oamenii sunt în același timp judecători și împricinați, fără a putea să se adreseze unei instanțe mediatoare, ca și folosirea monedei, prin care omul tinde să-și aproprieze bunuri ce depășesc limitele trebuințelor sale, instaurând astfel inegalitatea și insecuritatea, fac dezirabilă delegarea puterilor naturale ale fiecăruia unei guvernări capabile să salvgardeze libertatea și egalitatea primitive și să înlăture mutația haotică a ordinii naturale inițiale. Această schimbare nu se poate înfăptui decât prin consimțământ, singura bază legitimă a corpului politic și a dinamicii specifice a puterilor care îl reglează. Mai exact, oamenii trăiesc în societăți politice pentru că au renunțat la dreptul de a reprima ei înșiși infracțiunile și pentru că recunosc o putere de constrângere independentă de ei și superioară lor, însărcinată să reprime încălcarea legii. Dacă în starea de natură fiecare își face singur dreptate,

„cei ce sunt uniți într-un corp și dispun de o lege stabilită în comun, precum și de o magistratură la care să facă apel pentru a tranșa controversele dintre ei și pentru a-i pedepsi pe agresori, sunt într-o societate civilă" (II, parag. 87). Societatea civilă se definește, așadar, ca un corp social unit sub o lege a cărei execuție o asigură un magistrat. Dreptul se elaborează și se construiește pornind de la legea naturală, dând un caracter bilateral datoriilor pe care ea le comandă. „Drepturile subiective" ale omului pe care ordinea civilă trebuie să le garanteze își au întemeierea în legea naturală care dictează datoria oamenilor. Din faptul că trebuie să ne abținem de la bunul altuia se deduce dreptul de proprietate ca dreptul a ceea ce posedăm și pe care suntem autorizați să-l apărăm împotriva oricărei încercări de știrbire; din faptul că trebuie să ne ținem cuvântul se deduce dreptul de creanță vizând exigibilitatea datoriei; din faptul că nu trebuie să aducem nimănui vreo vătămare se deduce, în sfârșit, dreptul la reparație al victimei. Asimilat unei libertăți pe care el o formalizează și o instituționalizează, dreptul se bazează pe interpretarea unei necesități axiologice pe care el o citește în conștiință, în interioritatea ordinului normativ, drept natural superior dreptului pozitiv căruia îi va da naștere și pe care îl va supune judecății sale, dacă necesitatea acestui lucru se va face simțită. Pe de altă parte, puterea corpului politic rezultând din suma abdicărilor individuale, atunci când un om se încorporează ulterior într-o societate politică deja stabilită, el acceptă regulile ei, dintre care prima este aceea de a renunța la justiția privată. Această abdicare nu are, la Locke, nicidecum un caracter nelimitat. Într-adevăr, dacă deja puterea părintească nu constă în nimic din ceea ce nu este necesar ajutorării și educării copiilor minori, *a fortiori*, puterea politică, putere coercitivă, independentă și autonomă, plasată deasupra indivizilor, apărută din pactul social, nu se extinde decât asupra a ceea ce este necesar scopului societății: prezervarea naturală a vieții, a libertății și a bunurilor. Locke dă numele unic de proprietate *(property)* acestor bunuri care sunt viața, libertatea și proprietatea. Instituirea ei ca operă a rațiunii legislative, în starea socială, corespunde necesității de a construi o ordine care să înlăture contradicția sau conflictul, ceea ce posesiunea precară și fortuită a stării de natură nu garantează. *Formarea societății politice reduce, așadar, dar nu anihilează libertatea naturală, după cum ea nici nu suspendă obligațiile legii naturale cărora guvernarea trebuie să li se supună*. Neavând ca scop decât conservarea, ea n-ar putea avea dreptul de a distruge, de a transforma în sclav sau de a sărăci intenționat pe nici

un supus. Totuşi, dacă reglementarea juridico-politică mijloceşte în modul cel mai bun relaţiile dintre oameni, Locke observă că starea de natură continuă în modul cel mai rău să caracterizeze situaţia internaţională. Între suveranii Ludovic al XIV-lea şi Wilhelm al III-lea nu există nici un arbitru, în afară de Dumnezeu, fiecare făcându-şi dreptate potrivit cu forţa armelor.

2.4. Instituţiile ca instrumente ale libertăţii oamenilor

Locke este primul teoretician al constituţionalismului modern caracterizat prin intenţia de a sustrage o parte din dreptul pozitiv voinţei guvernanţilor, în favoarea apărării drepturilor cetăţenilor. Constituţionalismul este inseparabil de noţiunea de *trust*, după care poporul (*community*), devenit suveran, investeşte guvernanţii cu încrederea sa şi îi controlează pentru ca drepturile cetăţenilor să fie respectate: „Poporul a proclamat limitele prerogativei în domeniile în care acest lucru i-a părut necesar" (II, parag. 162). Doctrina sa constituţională nu este o doctrină abstractă: ea îmbrăţişează practica constituţională engleză, mai ales în executiv, aşa cum acesta trebuia să fie „în toate monarhiile temperate şi în toate sistemele de guvernare bine construite" (II, parag. 159). În realitate, amestecând filosofie politică şi doctrină constituţională, Locke a fost chiar în stare să înfăptuiască o sinteză inedită în sânul doctrinei constituţionale engleze, atât de puţin armonioasă încât ţara se afundase în războiul civil, acela al noţiunilor regaliste şi republicane. În doctrina sa cu privire la separarea puterilor, Locke a acceptat monarhia aşa cum era, cu prezumţia de prerogativă, acceptând totodată doctrina republicană a supremaţiei legislativului. El divizează deci suveranitatea absolută a lui Hobbes în puteri, având fiecare propria sa legitimitate. Pactului sau *agreement*-ului (acceptare, consimţământ care poate să fie tacit, prezenţa pe un anumit teritoriu având valoare de acord, pentru că se poate oricând ieşi din comunitate prin emigrare), bazat pe libertate, Locke îi asociază instituţiile susceptibile de a asigura menţinerea şi efectivitatea acestei libertăţi. El dă baza lor tehnică instituţiilor liberale, făcând teoria monarhiei limitate, a regimului parlamentar, universalizând astfel sistemul instituţional al lui Wilhelm de Orania.

Doctrina lui Locke este o doctrină a separării puterilor, separare pe care lupta dintre regi şi parlament a gravat-o în memoria englezilor şi

care îi pare lui Locke cel mai bun remediu împotriva tentațiilor de abuz de putere. Puterea este divizată în putere legislativă, executivă și federativă (sau confederativă). Această diviziune corespunde celor trei domenii de acțiune, care sunt acela al legii, al aplicării legii de către administrație și justiție, și al relațiilor internaționale (puterea de a trata cu puterile străine, de a declara război, de a face pace etc.). *Puterea legislativă* trebuie să aparțină unei adunări care își desfășoară lucrările în mod discontinuu. Determinarea regulei nu trebuie confundată cu aplicarea ei, care este atribuția unei *puteri executive* continue, susceptibile, de altfel, de asumarea sarcinilor privitoare la relațiile externe (*putere federativă*). Legislativul este puterea supremă, el este sacru: el este sufletul corpului politic care veghează la binele tuturor. Puterea executivă îi este subordonată, având totuși latitudinea de a avea grijă de ceea ce legislativul nu a prevăzut: aceasta este *prerogativa regală*, pe timpul căreia conflicte sângeroase opuseseră *tories* și *whigs*, dar care nu-i mai părea periculoasă lui Locke în mâinile lui Wilhelm de Orania. Oricum, dacă guvernanții, oricare ar fi ei, parlament sau rege, acționează într-un mod contrar obiectivului pentru care au primit autoritatea, anume binele public, poporul, adică juxtapunerea indivizilor care i-au delegat-o unindu-se în societate, îi retrage încrederea. Puterea fiind o depunere (*trust*, *trusteeship*), poporul poate să o retragă, să-și recapete suveranitatea sa inițială pentru a o încredința aceluia căruia va socoti că e bine să i-o încredințeze. Poporul păstrează, deci, totdeauna în fond o suveranitate potențială, în rezervă. De fapt, el este cel ce deține adevărata putere suverană. Există din partea sa o depunere în mâinile legislativului, dar nu un contract de supunere. Atât timp cât lucrurile se desfășoară normal, în vederea binelui comun, atât timp cât condițiile de depunere sau de trust sunt respectate, poporul lasă pe mâna legislativului exercitarea puterii sale suverane, dar de îndată ce puterea devine tiranică, Locke îi recunoaște poporului *dreptul de insurecție, de rezistență,* pe care el îl numește *dreptul de a face apel la Cer*. Când greutatea absolutismului devine prea apăsătoare, nici o teorie a supunerii, oricât de perfid ar fi întemeiată pe teologie, nu ne poate face să renunțăm la apărarea legitimă a drepturilor elementare ale naturii. Nu am putea, de altfel, să plătim ordinea cu orice preț, nici să ne resemnăm la o pace de mort: „Dacă oamenii înțelepți și virtuoși ar îngădui și ar acorda totul, din devotament pentru pace, celor ce ar vrea să le facă rău, vai! ce fel de pace ar fi aceasta, care ar consta doar în violență și pradă

şi care nu s-ar cuveni să fie menţinută decât în folosul hoţilor şi al celor cărora le place să asuprească!".

2.5. Concluzie

Dacă Locke nu a încetat să lege raţionamentul său de istoria Angliei, a cărei monarhie, ce a acceptat să constituţionalizeze executivul său, a sfârşit prin a fi un exemplu de „guvernare bine întocmită" (salutată ca atare de Montesquieu în secolul al XVIII-lea), reflecţia sa transcende istoria particulară. Ea devine repede o referinţă normativă, inspirându-i pe publiciştii englezi, americani, francezi, tot timpul secolului al XVIII-lea, gândirea sa fiind un instrument puternic împotriva despotismului luminat. Dacă Locke a înţeles bine că poporul deţine o autentică putere constituantă, el a exclus totuşi ideea unei guvernări de către popor. Cu toate acestea, doctrina sa privind suveranitatea limitată a pus de fapt bazele democraţiei liberale, de esenţă individualistă, a cărei Declaraţie a drepturilor naturale, inalienabile şi imprescriptibile, au constituit marea cartă a coloniilor americane răsculate şi apoi a Franţei revoluţionare.

Bibliografie

Hobbes

Œuvres complètes de Hobbes, ed. critică coord. de Y. C. Zarka, Vrin.

Léviathan, trad. fr. Tricaud, Sirey, 1971.

Béhémoth, trad. şi precedat de *De la Révolution anglaise à la Révolution française*, de P. Naville, Plon, 1988.

Du Citoyen, Garnier-Flammarion, 1982.

Éléments du droit naturel et politique, trad. fr. L. Roux, L'Hermès, 1977.

Traité de l'Homme, trad. fr. P. M. Maurin, Blanchard, 1976.

De la liberté et de la nécessité, vol. XI–1 al lucrării *Œuvres complètes*, Vrin, 1993.

Dialogue des Common Laws, trad. fr. L. și P. Carrive, vol. X al lucrării *Œuvres complètes*, Vrin, 1990.

Histoire et hérésie, vol. XII-1 al lucrării *Œuvres complètes*, Vrin, 1993.

R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, 1952.

M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Vrin, 1984.

C. Y. Zarka
La Décision métaphysique de Hobbes — Conditions de la politique, Vrin, 1987.
Études sur Hobbes et la pensée politique moderne, PUF, 1994.

L. Strauss
Droit naturel et Histoire, Flammarion, «Champs».
La Philosophie politique de Hobbes, Berlin, 1991.

A.-L. Angoulvent
Hobbes ou la crise de l'État baroque, PUF, 1992.
Hobbes et la morale politique, PUF, «Que sais-je?», 1994.

J. Bernhardt, *Hobbes*, PUF, «Que sais-je?», 1989.

G. Mairet, *Le Dieu mortel*, PUF, 1987.

P. F. Moreau, *Hobbes, Philosophie, science, religion*, PUF, «Philosophies», 1989.

Locke

Essai philosophique concernant l'entendement humain, trad. fr. Coste, Vrin, 1972.

Traité du gouvernement civil, trad. fr. D. Mazel, introd. și note de S. Goyard Fabre.

Deuxième Traité du gouvernement civil, trad. fr. și note de Gilson, Vrin, 1977.

Le Magistrat civil, ed. bilingvă, Caen, 1914.

Essais sur la loi de nature, ed. bilingvă, Caen, 1986.

Morale et loi naturelle. Textes sur la loi de la nature, la morale et la religion, trad. fr. de J. F. Spitz, Vrin, 1990.

Quelques pensées sur l'éducation, introd. de J. Chateau, Vrin, 1966.

Lettre sur la tolérance et autres textes, introd. de J.F. Spitz, Garnier-Flammarion, 1992.

F. Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

Y. Michaud, *Locke*, Bordas, 1986.

R. Polin

La Politique morale de John Locke, PUF, 1960.

«La Pensée libérale de John Locke», *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, nr. 5, 1984.

J. Dunn, *La Pensée politique de John Locke*, trad. fr. J. F. Baillon, PUF, 1991.

S. Goyard-Fabre, *John Locke et la pensée raisonnable*, Vrin, 1986.

Grondin, *Les Doctrines politiques de Locke et les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789*, Bordeaux, 1920.

R. Ashcraft, *La Politique révolutionnaire et les deux Traités du gouvernement de John Locke*, PUF, 1995.

J. Tully, *Locke. Droit naturel et propriété*, PUF, 1992.

P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987.

PARTEA A PATRA

PROMETEU
SUB SEMNUL ÎNTREBĂRII

PREZENTARE

de Jacqueline Russ

Geniu științific precoce, redescoperind singur, la doisprezece ani, primele treizeci și două de propoziții ale lui Euclid, inventator, la optsprezece ani, al unei mașini de calculat, Pascal duce mai întâi o viață mondenă, unde întâlnește pe „libertini". Dar el renunță la lume după ce se convertește, în 23 noiembrie 1654, și se consacră lui Dumnezeu; nu numai că îi apără pe prietenii săi janseniști de la Port-Royal, dar, în *Cugetări*, el pare a fi voit să evite umanismul Renașterii. El ia distanță față de știința carteziană a ordinii și a măsurii, știință care se vrea stăpânire a lumii și ne trimite la „inimă". În ceea ce îl privește pe Dumnezeu, departe de a fi revelat sau dezvăluit de natură, el devine, la Pascal, un Dumnezeu ascuns, *absconditus*: departe de existența omului. Ca în *Fedra* de Racine, Dumnezeu rămâne tăinuit, fără ca să arate vreodată omului, creaturii, adevăratul drum: el rămâne obscur și surd.

Iată-ne foarte departe de filosofie, cu „probele ei raționale" despre existența lui Dumnezeu. Or, prin aceasta, Pascal este aproape de noi, este fratele nostru, contemporanul nostru. Vorbindu-ne prin intermediul infinitului și în suflul neantului, arătându-ne mizeria omului, el evocă, într-o manieră implicită, iluziile prometeismului modern, născut esențialmente în timpul Renașterii, când Europa, plasându-se sub semnul lui Prometeu, acest titan prieten al oamenilor, a pornit spre cucerirea lumii. Umanitatea primește atunci toate provocările și Pascal, acest mare deziluzionist, dezaprobă tocmai acest optimism prometeic, permițându-ne poate unica fericire: fericirea (problematică) alături de Iisus și de Dumnezeu. Așa cum remarcă France Farago, Pascal nu își pune toate speranțele în rațiunea științifică pentru a trece peste contradicțiile omului. Ceea ce este finit trebuie să se unească cu infinitatea divină. Noi suntem, cu siguranță, destul de departe de Prometeu și de speranțele sale.

CAPITOLUL VIII

BLAISE PASCAL

de France Farago

1. Viața și opera

Pascal s-a născut la 19 iunie 1623, la Clermont. Talentul său pentru matematică face din el un geniu precoce, autor la 16 ani al unui *Tratat despre conice*, inventator în 1644 al unei mașini de calculat. Pasionat de fizică, el demonstrează experimental existența vidului, studiază greutatea aerului. În 1656, el este un savant cunoscut, a cărui contribuție la calculul probabilităților, la calculul infinitezimal și la fizica fluidelor este deja considerabilă. Începând cu 1646, totuși, preocupările religioase capătă o importanță care se va accentua mereu. „Convertit" împreună cu tatăl și surorile sale la reforma predicată de Saint-Cyran, el intră, în 1647, în relație cu Port-Royal, continuând totodată să ducă o viață „mondenă". În 1654, tensiunea prilejuită de acest travaliu subteran de restructurare interioară debușează într-o experiență decisivă și rezolutivă: Pascal este înainte de toate omul acestei experiențe existențiale unice, mistice, din noaptea de 23 noiembrie 1654 (relatată în *Memorialul* care s-a găsit cusut în hainele sale), grație căreia el a ajuns, nu prin speculația abstractă, ci prin frământările sufletului, la înțelegerea miezului religiei, pe care până atunci nu făcea decât să o profeseze. Amestecând plânsetele cu bucuria, el are experiența *sensului* spre care deschide calea sentimentul prezenței lui Dumnezeu. De acum înainte Pascal va putea să măsoare mai bine decât oricine „mizeria omului lipsit de Dumnezeu". Începând din acest moment, el visează să scrie o Apologie a religiei creștine, gen foarte răspândit în secolul al XVII-lea. El va consacra acestui țel ultimii patru ani ai vieții sale, „ani de lâncezeală și de boală" (E. Périer), moartea împiedicându-l să ne lase ca moștenire altceva decât fragmentele pe care le numim *Cugetări*. Pascal este, totodată, sub pseudonimul Louis de Montalte, autorul *Provincialelor*, pamflet scris întru apărarea lui Arnaud, care a înveselit Parisul cu portretele sale ireverențioase făcute gravilor „doctori" ai Sorbonei, ce îl atacaseră. Pascal susține în această lucrare punctul de vedere augustinizant al jansenișilor împotriva molinismului iezuiților,

adversarii lor, acordând liberului arbitru primatul față de grație. Spiritul critic și caustic, care își bate joc chiar și în domeniul spiritului de ideile întemeietoare, care nu vrea să știe de nimic atât timp cât nu a fost convins de rațiunea sa proprie, este însoțit, la el, de cea mai mare profunzime. Sondând „straniul secret în care Dumnezeu s-a retras", croindu-și un drum în cea mai strictă singurătate, el a fost condus la o credință despuiată de artificii, interioară, prefigurând demersurile modernității.

Modern, Pascal a fost de la bun început, el care nu a fost educat la colegiu și care, așadar, nu a trebuit să se debaraseze de aristotelismul studiat în cadrul lui. Prin tatăl său Étienne, el a fost introdus foarte devreme în grupul savanților adunați în jurul lui Mersenne. Această familiaritate originară cu noua fizică îl va face, de altfel, uimitor de perspicace cu privire la limitele ei (79). Departe de a-și pune toate speranțele în rațiunea științifică pentru a depăși contradicțiile omului și a întemeia un umanism veritabil, el reia proiectul lui Montaigne de a se consacra cunoașterii de sine, dar aprofundându-l și ferindu-se de „proiectul prostesc de a se zugrăvi" (62), denunțând vanitatea oglinzilor umane. Și tocmai voind să înlăture „ignoranța", acest „lucru monstruos... a cărui extravaganță și stupiditate trebuie să le facem simțite de către cei care își petrec viața cufundați în ea" (195), dedicându-se în acest scop explorării riguroase a subiectivității, Pascal va descoperi insuficiența radicală a ego-ului, mizeria sa în starea de separație față de Dumnezeu. El va arăta necesitatea de a nu mai situa centrul său în sine însuși, ci în Dumnezeu, Omul-Dumnezeu, care este Iisus Hristos, arătându-ne drumul acestei uniri a finității noastre cu infinitatea divină, interioritatea devenind astfel calea spre Transcendență. În sfârșit, boala, obligându-l să revină în mod radical asupra valorizării lumii, va aprofunda această interiorizare (cf. răscolitoarea *Rugăciune pentru a cere lui Dumnezeu buna folosire a bolilor*).

2. *Metoda: respingerea ordinii temeiurilor. Dumnezeu, cel simțit de inimă ca temei al ordinii*

Într-un secol în care a gândi înseamnă a te supune ordinii temeiurilor raționale, filosofia dezvoltându-se ca o geometrie pură, căpătându-și întreaga sa certitudine din înlănțuirea ideilor în cadrul demonstrației, Pascal este, pe planul metodei, o excepție remarcabilă: „Voi scrie cugetările mele fără ordine, și poate nu fără scop: aceasta este ordinea veritabilă, care va indica totdeauna obiectul său prin dezordinea însăși.

Aș acorda prea multă onoare subiectului meu, dacă l-aș trata în ordine, căci vreau să arăt că el este incapabil de ea" (373). Respingând ordinea lineară, progresivă, care pune reprezentarea lumii într-o perspectivă care pornește de la un *ego fix* ce recompune, în gândirea sa, arhitectura lumii, Pascal respinge sistemele. Produse de un intelect mărginit care ordonează lumea supunând-o unei raționalități reductoare, ele sunt aproape tot atât de vane în veleitățile lor de reprezentare a realului ca și pictura care are pretenția de a reproduce originalele. Dacă ipotezele lor sunt explicative, schematizarea la care apelează pe drept în ordinea lor, care este aceea a spiritului, nu ne poate ajuta să înțelegem. Ordinea inimii este, pentru Pascal, cea mai adecvată pentru înțelegerea esențială a lucrurilor: „Această ordine constă, în principal, în digresiunea asupra fiecărui punct care are un raport cu scopul, pentru a-l arăta mereu" (283). Așadar, nu este vorba atât de a reprezenta, cât de a *arăta* și de a găsi „locul veritabil" pentru a vedea, pentru a reveni la inima lucrurilor, în însuși centrul ființei, demersul cel mai greu dintre toate, deoarece poziția noastră particulară descentrează privirea. Pascal împrumută de la secolul său limbajul modalităților de reprezentare picturală, acela al perspectivei și al variațiilor sale baroce, pentru a concepe o veritabilă optică metafizică, o artă de a dirija privirea și de a-i corecta orientarea sau acomodarea (114, 381). Înainte de toate, el îl pune în mișcare pe spectatorul peisajelor lumii: nu există un punct fix care să stabilizeze viziunea: „Noi plutim într-un mediu vast, totdeauna nesigur și variabil, împinși de la un capăt la altul. Orice capăt de care sperăm să ne legăm și unde vrem să ne consolidăm, se zdruncină și ne părăsește; iar dacă îl urmăm el ne scapă din mâini, ne alunecă printre degete și fuge într-o fugă veșnică..." (72). „Rațiunea noastră este totdeauna decepționată de inconstanța aparențelor; nimic nu poate fixa finitul între cele două infinituri care îl îngrădesc și fug de el" (72). Pascal denunță vanitatea de a voi să rămânem centrul acestor perspective schimbătoare. Pictura, fie ea și una constând în înțelegere, este vanitate în ordinea cunoașterii. Această modalitate centrală a reprezentării de sine este vanitate și în ordine existențială, „vrednică de ură" (455), deoarece este reductivă și ne mutilează, frustrându-ne de infinitul metafizic ce face ca „omul să-l depășească la infinit pe om". Dacă omul vrea să depășească iluzia aparențelor, care face ca viața să nu fie decât un vis (386), el trebuie să așeze centrul figuralității în Dumnezeu, oglindă centrală asemănătoare cu acelea care erau plasate, în acea epocă, în centrul anumitor anamorfoze pentru a restructura forma deformată de punctele

de vedere parțiale, care ne obligă, de altfel, să efectuăm saltul de la punctul de vedere al naturii la acela al grației. Fiindcă orice cunoaștere de sine, deconectată de aceea a lui Dumnezeu, este pentru om cunoașterea propriei sale mizerii și aceasta îl duce la disperare (527).

3. Un cogito expansiv la întâlnirea cu infinitatea lumii și la temelia cunoașterii finitudinii constitutive a științei

În această împrejurare, trebuie oare să ne încredem în cunoștințele naturale care ne-ar da o cunoaștere a lumii, precum o stăpânire și chiar o posesiune a naturii, așa cum credea entuziastul Descartes? Fragmentul 72, intitulat *Disproporția omului*, face, dimpotrivă, o constatare de deposedare. Nu că știința, în domeniul său, ar fi vană, chiar din contră. Scăpând de vanitate prin conștiința relativității sale, a nedesăvârșirii sale constitutive, menită cum este să dea seamă de acest lucru intermediar („l'entre-deux", n.t.) pe care îl constituie fenomenele accesibile simțurilor și intelectului uman, știința este o cunoaștere pe care nu ar putea-o invalida nici un fel de pyrrhonism. Mai primejdios este dogmatismul unui Descartes care, confundând domeniile, are pretenția să fixeze mișcarea spiritului coordonând fizica, știință a fenomenelor, cu existența însăși, prin dovezile metafizice ale existenței lui Dumnezeu, ca și cum rațiunea ar putea să-și subsumeze existența și ca și cum funcția lui Dumnezeu ar fi aceea de a cauționa construcțiile noastre intelectuale, el care nu se dovedește cu ajutorul rațiunii, dar se simte cu inima! „Noi ardem", firește, „de dorința de a găsi o poziție fermă și o bază constantă pentru a construi pe ea un turn care să se înalțe la infinit, dar toată temelia noastră trozнește și pământul se deschide până în străfunduri" (72). Turnuri Babel îngrădind spațiul, construite de oameni care, sedentarizându-se, încetează să trăiască sub cerul liber și să meargă mai departe, știința și filosofia riscă să devină construcții idolatre, substituindu-se ființei înseși, riscând să ne facă să pierdem până și „realitatea lucrurilor", închizându-l pe om în reprezentările sale care nu fac decât să simuleze realul. Pentru a scăpa de capcanele acestei lumi virtuale și de primejdia de derealizare pe care ea o ascunde în sine, pentru a lua cunoștință de starea ei veritabilă, Pascal îl invită pe om să contemple realitatea care întrece măsura omului prin dubla ei infinitate.

Pentru aceasta trebuie să ne excentrăm, să ieșim din noi prin gândire pentru a ne răspândi în depărtări, să operăm o mișcare expansivă de la parte spre întreg, de la finit la infinit. Aici ne aflăm la antipodul demersului lui Descartes, pentru care cogito-ul este un act ce necesită divorțul de lume, al cărei aspect sensibil induce rațiunea în eroare. Pentru Pascal, dimpotrivă, trebuie să deschidem ochii mari pentru a instrui rațiunea cu privire la limitele demersurilor sale legitime. Întreg fragmentul 72 ne invită la contemplarea naturii ca un catharsis prealabil oricărei pretenții de stăpânire rațională absolută. Preaplinul existenței, vastitatea infinită a întinderilor cosmice ce se oferă privirii uimite sunt acelea care ne interzic orice obiectivare definitivă, condamnându-l pe fiecare observator, oriunde ar fi el, la a fi spectatorul unei realități ce nu poate fi circumscrisă, cu un orizont transgresabil la infinit. Dar dacă universul „este o sferă al cărei centru este peste tot și circumferința nicăieri", de îndată ce revenim de la marginile inaccesibile pentru a tinde spre punctul central al lucrurilor, un fenomen simetric, cu toate că invers, se produce: aruncat la periferia lumilor infinit mici care se îmbucă la nesfârșit, omul, încercând să străpungă suprafața realului, nu face decât să-și înfigă privirea în infinit, traversând de la un cerc la altul, de la o lume la altă lume, straturile concentrice ale unui con abisal, răsturnat, cu vârful ascuns în profunzimea care se sustrage pe măsură ce se lasă pătrunsă. Astfel, în orice loc s-ar situa subiectul cunoașterii, el se vede mereu la aceeași distanță infinită de circumferința absentă și de centrul intangibil al realului, distanță care ascunde pentru totdeauna disproporția care există între gândirea umană și ceea ce nu-i este cu putință să îmbrățișeze.

Descoperirea acestei duble infinități are drept consecință demistificarea aparenței de centralitate pe care i-o conferă omului statutul său de observator, condamnat să nu aibă decât o cunoaștere aproximativă a ceea ce se situează la mijlocul extremelor care sunt neantul și infinitul, să nu „zărească" decât „o oarecare *aparență* a mijlocului lucrurilor". Așadar, „mijlocul este ceea ce ne-a revenit ca parte", lipsiți cum suntem de „capacitatea" infinită ce ne-ar trebui atât „pentru a merge până la neant, cât și până la întreg". Pascal pune în evidență corelația strânsă ce există între cele două extremități ale lanțului incomprehensibilului: „Unul depinde de celălalt și unul ne duce la celălalt". „Aceste extremități se ating și se unesc tot îndepărtându-se și se regăsesc în Dumnezeu și numai în Dumnezeu".

4. *Dialectica contrariilor și unirea lor în Dumnezeu*

Pentru Pascal, într-adevăr, structura realului este paradoxală la infinit: misterul lucrurilor și al vieții rezidă în conjuncția contrariilor. Rațiunea repudiază contradicția; viața nu se hrănește decât cu „contrarietăți". Pascal vede pretutindeni jocul contrariilor care, disociindu-se, creează structuri false și solidificate, dar care, conjugându-se, fac să se nască o sinteză vie. Michel Serres a pus în evidență împrumutul metodologic pe care Pascal l-a făcut de la geometria proiectivă a lui Desargues (în *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968, vol. II, pp. 648–712). Pentru acesta din urmă, linii și figuri atât de disparate ca unghiul, cercul, parabola, elipsa, hiperbola, sunt considerate ca secțiuni conice; numai din punctul situat în vârful conului această ordonare este posibilă: toate aceste linii și figuri apar atunci ca imagini ale unui cerc generator unic. După modelul acestei ordonări argueziene, care atribuie un temei unic unor entități geometrice disparate și conciliază contrariile (finit/infinit, existență/inexistență etc.), Pascal arată că lucrurile nu sunt văzute ca diferite decât pentru că punctele de vedere sunt, de asemenea, diferite, dar în Dumnezeu, vârf al conului realului, totul se rezolvă: *adevărul este transcendent față de punctele noastre de vedere particulare.* Dumnezeu ordonează din polul său propriu adevărurile „potrivnice", extremele care par să se respingă unele pe altele. În orice caz, priza de conștiință a parțialității punctului de vedere pe care îl procură omului centralitatea sa pur fenomenală, de observator al lumii, are drept consecință tocmai de a respinge orice autoatribuire a unei centralități ontologice. Atunci poate să se nască, în clarobscurul intelectului uimit, admirația care este, dincolo de *libido sciendi*, voința de stăpânire și de captare, înțelegerea caracterului ireductibil al misterului. Căci a admira este mai mult decât a concepe, a admira înseamnă a înțelege că nu am înțeles, că nu puteam să înțelegem, deschidere care îl introduce pe om într-o privire asupra lumii și asupra lui însuși, de un alt ordin. Infinitatea naturii, despre care știința nu ne dezvăluie decât proprietățile, îl introduce în misterul lui Dumnezeu care se oferă cunoașterii pretutindeni, în fiecare cunoștință parțială adevărată, adică *reașezată în ordinea sa*. Și pentru că știința nu epuizează niciodată „secretele naturii" (Prefață la *Traité du vide*), neputincioasă fiind să sesizeze esența lucrurilor, ea este condamnată la investigarea progresivă a întregului prin o parte a lui (omul), conștientă de faptul că ea nu ar putea cunoaște, deoarece ea este aceea care este cunoscută. Dar dacă Pascal, a cărui modernitate, în mod hotărât, este

uimitoare, descoperă cu mult timp înainte de Karl Popper că demersul cognitiv este marcat de la bun început de pecetea nedesăvârșirii, prin însuși faptul obiectivării a ceea ce este neobiectivabil, el nu admite că rațiunea poate să fie ultima facultate de cunoaștere, structura de nedepășit a cunoașterii umane. Această relativizare a rațiunii și a științei apare limpede în fragmentul 793, numit „al celor trei ordine", care le face să intre în ordinea spiritului, în timp ce numai caritatea ridică spiritul la obiectul propriu al gândirii: Dumnezeu. Numai în el omul se poate cunoaște, cunoașterea de sine neputând fi decât „metafizică".

5. Cunoașterea omului: antropologia lui Pascal

În *Convorbire a domnului Pascal cu domnul de Sacy asupra lui Epictet și Montaigne*, Pascal destituie filosofia din pretenția ei de a cunoaște omul și de a întemeia pe această cunoaștere o artă de a trăi cum se cuvine. El pune în evidență mișcarea dialectică a conștiinței, menită în chip firesc contradicției, sfâșierii. Opunând conștiința stoică, pătrunsă de grandoarea sa, conștiinței sceptice, închinată îndoielii universale până la punctul de a se nega oarecum pe sine în sentimentul neputinței sale, Pascal arată cum aceste două forme opuse și inseparabile ale conștiinței umane nu pot decât să se ciocnească, fără o reconciliere posibilă pe planul rațiunii care își interzice contradicția. De aceea, constată Pascal, filosofii s-au împărțit în „două secte", una care profesează grandoarea, cealaltă care mărturisește mizeria, pe când în realitate una se conchide din cealaltă (416). *Convorbirea* pune într-o perspectivă savantă cei doi termeni ai acestei antinomii.

Epictet, recunoaște Pascal, este unul dintre filosofii lumii care au cunoscut cel mai bine datoriile omului, făcând din Dumnezeu obiectul principal al gândirii și din supunerea față de voința sa principiul vieții. Dar, după ce a reperat asemănările cu creștinismul, Pascal insistă asupra divergenței, de îndată ce este vorba de a gândi raporturile dintre a voi și a putea: „Îndrăznesc să spun că el ar merita să fie adorat, *dacă ar fi cunoscut tot atât de bine neputința sa*". Înțeleptul stoic crede în chip prezumțios că puterea noastră este pe măsura voinței noastre. Creștinismul augustinizant al lui Pascal, insistând asupra slăbiciunii firii omului căzut în păcat, socotește că nu este de ajuns să vrei ca să poți: datoria este o datorie insolvabilă fără ajutorul grației, care cere o atitudine mai mult receptivă decât voluntaristă. Pascal condamnă această suficiență

orgolioasă a înțeleptului, a cărui grandoare iluzorie ne trimite la mizeria unei ființe care nu este decât „pământ și cenușă", adică neant.

Să fie atunci pyrrhonismul un punct de vedere mai veridic? Cum Montaigne a vrut să afle „ce morală ar trebui să dicteze rațiunea fără lumina credinței", demersul său pune în evidență aporiile cu care se trezește confruntat „omul lipsit de orice revelație". Montaigne supunând fiecare lucru „unei îndoieli universale", refuzând asertiunea, „nu a putut să se explice decât prin interogație; în așa fel că, nevrând să zică: «Nu știu», a spus «Ce știu eu?», din care face deviza sa, punând-o pe balanțe care, cântărind tezele contradictorii, se află într-un echilibru perfect: asta înseamnă că el este un pyrrhonian pur". „Aparențele fiind egale de o parte și de cealaltă, nu știm unde să așezăm creanța noastră". Montaigne ajunge astfel la un fel de ignoranță doctă, știință a neștiinței sale. „Prin interpunerea ignoranței noastre mai mult decât prin aceea a științei noastre, suntem noi savanți în această știință divină", spune el în *Apologia lui Raymond de Sebonde*. Astfel, nu în forța sa ci în slăbiciunea sa este omul capabil de Dumnezeu: demersul suprem al rațiunii este acela de a recunoaște că există o infinitate de lucruri care o depășesc.

Pentru Pascal, Epictet și Montaigne reprezintă „doi dintre cei mai mari apărători ale celor mai celebre două secte din lume și singurele conforme cu rațiunea", pentru că ele traduc structura antinomică a acesteia, al cărei exercițiu dă naștere la două poziții contrare: „Sau există Dumnezeu și atunci (omul) își pune în el binele suveran, sau existența lui este incertă și atunci și binele suprem este la fel". „Trebuie ca fiecare să ia poziție și să se alinieze în mod necesar fie la dogmatism fie la pyrrhonism, căci cine va socoti că poate rămâne neutru va fi pyrrhonian prin excelență". Cele două înțelepciuni opuse, luate fiecare în sine însăși, sunt vane: cunoscând „separat" ceea ce ar trebui să fie cunoscut „împreună" (măreția și mizeria), ele îi conduc pe adepții lor, una la orgoliu, cealaltă la lene. Deoarece nu au bănuit dubla natură a omului (decăzut prin păcat, răscumpărat prin grație), „înțelepții lumii" au plasat „contrariile în același subiect" (aceeași natură), ceea ce îi obligă să aleagă pe unul împotriva celuilalt, măreția împotriva mizeriei și invers.

Creștinismul, dimpotrivă, „ne învață să le punem în subiecte diferite: tot ceea ce este infirm aparținând naturii, tot ce este puternic aparținând grației". „Iată unirea uimitoare și nouă pe care numai Dumnezeu singur ne-o poate învăța și pe care el singur o putea face, și care nu este decât o imagine și un efect al uniunii inefabile a celor două naturi în persoana unică a unui om–Dumnezeu". Iisus Hristos nu este unitatea statică, el este unitatea dialectică a interacțiunii contrariilor, care fac dinamismul

și adevărul vieții. Această unitate exclude noțiunea unui Dumnezeu metafizic în favoarea unui Dumnezeu viu, unitate „nontiranică" (877), adică nonreductoare a complexității. Pe scurt, creștinismul, complicând schemele sale de aprehensiune a omului și îmbrățișând mai multe adevăruri, în aparență contrare, fără a le strivi în chip tiranic (862; 871) (așa cum știința modernă trebuie, după expresia lui Bachelard, „să complice rațiunea" pentru a da seama de real), permite o comprehensiune a naturii sale paradoxale. Dacă, într-adevăr, știința modernă, categoric noncarteziană, a trebuit „să complice rațiunea" pentru a încerca să explice realul fără ca, de altfel, să poată înlătura paradoxele sale, acest lucru este deja adevărat despre creștinism cu toate că într-un alt limbaj, fiindcă este vorba de a da seamă de natura omului însuși. Există, în orice caz, la rădăcina unuia ca și a celuilalt, o experiență care contrazice simțul comun. Astfel, înțelepciunile păgâne „se zdrobesc și se nimicesc pentru a face loc adevărului Evangheliei", „artă cu totul divină" care acordă „opușii ce erau incompatibili în aceste doctrine umane". Imagine și efect (a căror rațiune Pascal o pune în evidență), unitatea umană își are principiul în unitatea ipostatică a persoanei lui Iisus Hristos. Numai creștinismul face astfel posibil să gândim natura umană potrivit cu logica paradoxală care îi este proprie, care uzează de contrarietate pentru a face să țâșnească această deosebire esențială dintre natură și grație, care dă seamă, totodată, de înjosirea omului, atunci când naturii i se sustrage grația, și de înălțarea sa, atunci când aceasta vine să i se alăture. Istoria mântuirii este istoria acestei traiectorii verticale ce oscilează pentru fiecare de la cădere la ascensiune, de la greutate la grație, de la mizerie la grandoare. Mântuire, grație și grandoare, neprimindu-se totuși decât în umilință înaintea lui Dumnezeu (cunoașterea mizeriei și micimii — Pascal spune „josnicia"), în deposesia unui eu care se eliberează de pretenția la centralitate și nu în stăpânirea orgolioasă a voinței. Umilința este aceea care ne face mari și grandoarea aceea care ne face umili. „Filosofii nu prescriau sentimente proporționate celor două stări. Ei inspirau mișcări de grandoare pură și aceasta nu este starea omului. Ei inspirau mișcări de josnicie pură și aceasta nu este starea omului. Este nevoie de mișcări de josnicie datorate nu naturii ci penitenței, nu pentru a rămâne în ele, ci pentru a înainta la grandoare. Este nevoie de mișcări de grandoare, nu din merit ci din grație și după ce am trecut prin josnicie."

Acestea sunt marile axe ale științei pascaliene despre dinamismul spiritului, despre procesele complexe ale vitalității sale. Omul nu este doar un animal rațional („Ceea ce este natură la animale, noi numim mizerie în om", 409). Încarnarea îl face să-și asume sarcina de a integra

în chip armonios toate facultățile sale. Or, voința care devine rigidă în efortul mai mult decât omenesc este neputincioasă să realizeze acest program. Împotriva trufiei stoicilor, Pascal creștinul cunoaște întreg prețul necesarei receptivități „pasive" a spiritului față de ceea ce îi dă temei, îl depășește și îl generează pentru propria sa grandoare. Abia atunci eul, vrednic de ură când se face centru, adică măsură a fiecărui lucru, devine demn de iubire (423: „Acum omul să-și aprecieze prețul. Să se iubească...") atunci când, după ce a despuiat josniciile de ordinul cărnii, prezumțiile de ordinul spiritului, accede la ordinea caritații care, recentrându-l în însuși Dumnezeu, făcându-l concentric cu El, îl face să acceadă la adevărul său, îl revelează lui însuși și îi permite, de altfel, să răscumpere ordinele inferioare. În această privință, *Memorialul* constituie un *scurt tratat* al cunoașterii: cunoașterea supremă, aceea a lui Dumnezeu, nu este aceea a filosofilor și a savanților, prea exclusiv intelectuală. Înviind chiar de aici de jos carnea, în conjuncția extremelor lacrimilor și a bucuriei, ea dă celui care o primește prețul just al lucrurilor: „Veșnic într-o stare de bucurie pentru o zi de exercițiu pe pământ" (p. 143). Această recepție nu este lipsită de o tensiune prealabilă. Punct de sosire al unui demers începător, surd, refulat la cei mai mulți prin divertisment, ea nu ar putea, în nici un caz, să fie fructul unei strategii a simplei voințe raționale. Atingem aici straturile cele mai profunde ale psihismului, cele mai fundamentale, totodată, pentru că numai scoaterea lor la lumină ne permite să revelăm umanitatea sieși în veritabila ei amplitudine, înfășurată virtual în neliniștea dinamică care o face să tindă spre ea însăși, urmărind ca pe scopul ei ceea ce, de o întreagă veșnicie, este propriul ei fundament. „Tu nu m-ai căuta dacă nu m-ai poseda." Credința este această oscilație între extremele ignoranței (care nu este decât o cunoaștere voalată), ce motivează cercetarea, și întâlnirii ce o împlinește într-un sentiment de certitudine care provoacă eșecul mizeriei. Acest demers, oricare ar fi rezultatul său — și Pascal este un gânditor tragic —, este ceea ce structurează omenescul ca atare. Fiindcă el însuși a traversat mizeria și a trecut dincolo de ea în gândire, în timpul unei căutări ardente ce s-a sfârșit prin a-i revela pe *Deus absconditus* pe care sufletul lui îl căuta, Pascal ne învață că grandoarea este mizeria cunoscută, rațiunea efectului „mizerie". Modernitatea noastră, incapabilă de a identifica disperarea în care omul se dezvăluie, ar câștiga dacă ar reciti *Apologia* sa, căci ea este acest efort — al unui om deloc indiferent față de mizeria celorlalți — de a-i face să treacă de la un punct de vedere la altul pe aceia care rămân, în joacă sau din disperare, la suprafața lucrurilor și a căror orbire îi privează de profunzime.

6. Concluzie

Dacă epoca noastră, ametită de militantisme defuncte, nu poate să practice genul apologiei, ea poate cel puțin să caute înțelegerea a ceea ce a stârnit asemenea avânturi la un geniu de anvergura lui Blaise Pascal. Ea, care nu încetează să ne reamintească originile animale ale omului fără a indica vocația sa destinală, direcția suprasensibilă a emergenței sale, mai poate, cu siguranță, să mediteze cu folos la această gândire: „Este primejdios să-l facem pe om să vadă prea mult cât de egal este el cu animalele, fără a-i arăta grandoarea sa. Este, de asemenea, primejdios de a-l face să vadă prea mult grandoarea sa fără josnicia sa. Este încă mai primejdios de a-l lăsa să ignore și una și cealaltă. Dar este foarte avantajos să-i prezentăm atât pe una cât și pe cealaltă" (418). Tradiția a recurs la figura îngerului pentru a indica omului locul său specific între animalitate și suprasensibilul pur (nici înger, nici bestie), și la persoana Omului-Dumnezeu ca pol de identificare, care să-l călăuzească în travaliul de construcție ascendentă a propriei sale ființe. Noi am golit acești vectori de reprezentare în favoarea aplicării exclusive la cunoașterea omului a schemelor deterministe ale științelor naturii și „alergăm fără grijă spre prăpastie, după ce am pus ceva înaintea noastră pentru a ne împiedica să vedem" (183). (*Notă*: Pentru analiza consecințelor devastatoare ale desimbolizării occidentale, a imposibilității omului modern de a se reprezenta pe sine însuși, a se vedea remarcabila operă a juristului și psihanalistului Pierre Legendre: *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, 1994).

Bibliografie

Œuvres complètes, Brunschwig-Boutroux-Gazier, 14 vol., Hachette, 1904–1914.

Vezi și edițiile «La Pléiade» și Seuil.

Pensées et Opuscules, publicate de L. Brunschwig, Hachette.

Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Gallimard, «Bibl. de la Pléiade», 2 vol.

P. Ernst, *Approches pascaliennes*, Gembloux, Duculot, 1970.

H. Gouhier

Blaise Pascal, Commentaires, Vrin, 1966.

Blaise Pascal, conversion et apologétique, Vrin, 1986.

J.-P. Fanton d'Anton, *L'Horreur du vide*, CNRS, 1978.

J. Guitton, *Le Génie de Pascal*, Aubier, 1962.

J. Laporte, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Elzévir, 1950.

P. Magnard
Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal, Les Belles Lettres, 1975.
Pascal: la clé du chiffre, Édit. universitaire, col. «philo européenne».

L. Marin, *L'Ordre du discours*, Minuit, 1976.

J. Mesnard
Pascal, Hatier, 1951.
Les Pensées de Pascal, SEDES.

E. Morot-Sir, *La Métaphysique de Pascal*, PUF, 1973.

V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, «Épiméthée», 1992.

J. Russier, *La Foi selon Pascal*, PUF, 1949.

P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, A. Colin, 1970.

M. Serres, «Le paradigme pascalien», *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968.

Z. Klein, *La Notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Vrin, 1968.

G. Léveillé-Mourin
Le Langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal – Nietzsche, Vrin, 1978.
Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre, Cahiers de Royaumont, philosophie nr. 1, Minuit.
Pascal, textes du tricentenaire, Fayard, 1963.

G. Poulet, *Les Métamorphoses du cercle*, pp. 95–114, Flammarion, 1979.

C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, 1993.

P. Force
Le Problème herméneutique chez Pascal, Vrin, 1989.
Pascal Port-Royal; Orient Occident, Actes du Colloque de l'université de Tokyo, 27–29 septembrie 1988, Klincksieck, 1991.

J.-P. Cléro și G. Bras, *Pascal, figure de l'imagination*, PUF.

PARTEA A CINCEA

GÂNDIRI ORIENTALE

PREZENTARE

de Jacqueline Russ

În opoziție cu ceea ce afirmă un curent de gândire încă dominant, filosofia nu este numai greco-europeană, ci poate să se reclame și de la tradiția Chinei și a Indiei. Din acest punct de vedere, trebuie să ne distanțăm de Hegel și chiar de Husserl: elenocentrismul și europocentrismul sunt (parțial) depășite și nu s-ar putea exclude ideea unei întemeieri orientale. Amnezia filosofică privind Orientul trebuie deci îndepărtată. În India, în China, pe pământul islamului, de asemenea, în sânul gândirii iudaice, se afirmă concepte sau teme fondatoare. Aceste socluri multiple generate de Orient, Evul mediu ni le dezvăluie limpede, așa cum a arătat Alain de Libera (cf. capitolul II).

François Chenet ne amintește că simțul comun occidental se încăpățânează să nege gândirii Indiei calificarea de filosofie: ea nu a putut, se zice în mod frecvent, să se ridice la concept. Aceste reproșuri sub forma unor locuri comune nu au altă bază decât o ignoranță crasă. Gândirea Indiei nu a ignorat deloc exigențele raționalității și travaliul logicii (cf., mai ales, școala logică Nyāya).

Anne Cheng se ocupă în special de aventura budistă în China. În secolele al VII-lea și al VIII-lea, budismul chinez ajunge, o dată cu dinastia Tang, la deplina sa maturitate. În secolul al XI-lea, se produce o înnoire confuciană. Începând cu secolul al XVII-lea, influența europeană începe să se facă simțită.

CAPITOLUL IX

FILOSOFIA INDIANĂ CLASICĂ

de François Chenet

1. Emergența principalelor sisteme, de la origini până în secolul al V-lea d.Hr.: divergențe doctrinare și comunitate de problematică

În preajma erei creștine, s-au cristalizat cele șase „puncte de vedere" (*darshana*, de la rădăcina verbului DRISH — „a vedea", „a privi", „a considera") sau „sisteme" ale filosofiei indiene clasice, exprimând gândirea ortodoxă a brahmanismului: la ieșirea din perioada epică, iată că reflecția, până atunci difuză, a școlilor s-a cristalizat sub forma de acum înainte *clasică*, ce marchează punctul de sosire al unei foarte lungi dezvoltări anterioare care, în cea mai mare parte, ne scapă. Începând cu ultimele secole ce au precedat era noastră, în cazul sistemelor Vaisheshika și Mīmāmsā, dar în principal începând cu primele secole ale erei noastre (din secolul al II-lea până în secolul al V-lea), au apărut cele șase „puncte de vedere", a căror, dacă nu formare, cel puțin sistematizare definitivă a coincis tocmai cu punerea la punct, de către un maestru spiritual semilegendar, a unui formular de școală sau manual de bază rezumând și fixând în scris, dar, de asemenea, precizând și articulând sugestiile și schițele, nematizate până atunci, ale reflecției anterioare a fiecărei școli. Astfel, o dată cu apariția succesivă a școlilor Sāmkhya, Vaisheshika, Mīmāmsā, Nyāya, a primei Vedānta și, pentru a termina, a sistemului Yoga, asistăm la desfășurarea armonioasă a speculației brahmanice în cele „șase puncte de vedere" doctrinare, recunoscute ca ortodoxe de către hinduism. Elaborarea și punerea în formă a acestor diferite „puncte de vedere", ulterior grupate două câte două, au coincis aproximativ cu faza de organizare a hinduismului postvedic, fiindcă au avut loc sub împărații Gupta (secolele al IV-lea și al V-lea și prima jumătate a secolului al VI-lea), și se știe că Imperiul gupta, în timpul căruia cultura hindusă (știința, literatura și artele, filosofia) a strălucit în mod deosebit, marchează apogeul civilizației indiene clasice, reprezentând pentru India ceea ce secolul lui Pericle, de exemplu, a reprezentat pentru Atena clasică.

Tot în această perioadă au trăit mari filosofi budiști ca Vasubandhu, Dignāga etc. Fiecare școală doctrinară s-a constituit, astfel, pornind de la un formular dogmatic, caracterizat prin extrema sa concizione de stil și caracterul concentrat al expresiei, care se prezintă cel mai adesea sub forma unei culegeri de „fire conducătoare" sau aforisme (*sūtra*), ori, câteodată, de stanțe didactice versificate, cuprinzând două versete mnemonice (*kārikā*) (ca în cazul sistemului Sāmkhya în care versetele *kārikā* preced *sūtrele*, mult mai târzii). Aceste aforisme erau probabil de natură mnemotehnică, dat fiind că ele erau făcute pentru a fi învățate pe de rost, transmise și glosate în procesul unui învățământ oral. Dar o asemenea metodă, sprijinindu-se pe manuale de bază compuse în stil *sūtra*, avea și reversul ei: textele de bază implicau riscul, în aceste condiții, de a rămâne literă moartă sau de neînțeles fără ajutorul unui comentariu explicativ, completând și dezvoltând substanța lor, adesea stufoasă și obscură, din dorința de a fi aluzivă și ermetică. Astfel s-a impus foarte curând practica de a le studia fără a le separa de glosele care le însoțeau. Două aspecte ale exegezei dezvoltate de scoliaști în sânul fiecărei școli trebuie, așadar, să fie deosebite, anume, simplificând, exegeza explicitării (*bhāshya*), iar pe de altă parte, exegeza interpretativă (*vārttika*), care angajează discutarea punctelor de doctrină cu caracter problematic. Pe primul strat de comentarii explicative directe angajate în urmărirea metodică a literei unui text au venit în acest fel să se grefeze, de-a lungul șirului de generații de comentatori și supercomentatori, inepuizabile glose sau amplificări, lămuriri etc., într-un proces de exegeză dusă până la punctul cel mai subtil *usque ad nauseam**. Or, evoluția naturii însăși a acestor *darshana* trebuia să modifice în mod progresiv câmpul filosofiei indiene.

Într-o primă fază, complementaritatea acestor *darshana*, care își avea rădăcinile înfipte în specializarea lor tehnică, a favorizat pluralismul doctrinar. Fiecare dintre aceste „puncte de vedere" diverse constituie, într-adevăr, mai puțin un „sistem", în sensul occidental de construcție conceptuală închisă, exclusivă în raport cu orice perspectivă diferită de a sa, cât o perspectivă asupra universului după o metodă de abordare specifică. Acestor diverse perspective autonome din care este privită realitatea, pluralismul hermeneutic propriu filosofiei indiene — și aceasta este una dintre caracteristicile distinctive, din care derivă fără îndoială valoarea ei exemplară pentru noi — le recunoaște legitimitatea, atât este

*până la saturație (în lat., în original, n.t.).

de adevărat că dacă pentru Occident există un singur adevăr, unul și univoc (ne temem că îi scandalizăm pe ceilalți dacă vorbim de o multiplicitate de adevăruri), dar o realitate multiplă (o realitate naturală, o realitate sensibilă, o realitate intelectuală, o realitate inteligibilă etc.) și mai multe grade de realitate în calitate de aproximări ontologice și participări mai mult sau mai puțin bogate la Ființa supremă, pentru India există, dimpotrivă, o singură realitate, dar mai multe grade de adevăr în calitate de aproximări ale realității, ceea ce justifică o pluralitate de „moduri de abordare"; pluralism hermeneutic, care cade, în cele din urmă, foarte puțin în relativismul agnostic și nici nu se pierde în scepticismul unui joc nedefinit de perspective, încât Vedânta (și, într-o mai mică măsură, Trika) a înțeles, în ceea ce o privește, cel puțin începând cu o anumită epocă, să armonizeze în sânul unui corpus de „vederi" socotite complementare aceste diverse „moduri de viziune sau de abordare" a realității, după indicele lor propriu de refracție a Adevărului ultim, așa cum ne arată celebrul *Compendiu al tuturor sistemelor (Sarva-darshana-samgraha)* al lui Sâyana-Mâdhava (secolul al XIV-lea). Astfel, trecând treptat de la cunoașterea cea mai nemijlocită la știința absolutului, e ca și cum ne-am ridica de la 1. Nyâya, care procedează la analiza demersurilor raționale ale spiritului, dezvoltă disciplina argumentării și a logicii și profesează un realism logic, și de la 2. Vaisheshika, care oferă o privire în perspectivă a universului conform postulatului analitic al discontinuității, procedează prin metoda „distincțiilor" și a clasificării, și profesează un pluralism atomistic, la 3. Sâmkhya, care urmează metoda „enumerării" elementelor constitutive atât ale lumii spirituale cât și materiale, și profesează un dualism ontologic deschis, mult mai complex și mai profund decât dualismul inerent tradiției Occidentului, făcând să coexiste în sânul realității două domenii, acela al Spiritului și acela al Naturii, și la 4. Yoga, care elaborează fundamentele teoretice ale disciplinei psihosomatice cu același nume, complement de ordin practic al „punctului de vedere" precedent, și învață metodele de decondiționare psiho-fiziologice, apoi la 5. Pûrva-Mîmâmsâ sau Prima Exegeză, care examinează condițiile acțiunii rituale prescrise de această realitate supremă și necreată care este *Veda*, formulează regulile de interpretare a textelor vedice și comentează pe acelea dintre ele care privesc riturile sau operele sacre, și, în sfârșit, la 6. Uttara-Mîmâmsâ sau Exegeza Secundă, care nu mai este consacrată operelor sacre, ci cunoașterii liberatoare, ce pretinde să ne dezvăluie sensul ultim al *Upanișadelor* și să fie „desăvârșirea Vedelor", de unde și celălalt nume al lor, Vedânta, și care, vizând Ființa absolută,

a profesat cel mai puternic sistem de ontologie monistă elaborat vreodată de spiritul omenesc. Diferitele școli care și-au găsit referința în unul din aceste șase „puncte de vedere" autonome asupra realului au coexistat astfel, supraabundența vieții interioare fiind, de altfel, prezentă pentru a asigura unitatea, iar ele s-au dezvoltat în paralel, reluate și reconstruite fără încetare de-a lungul timpurilor, în loc de a se substitui unele altora și de a se succede diacronic, cum s-a întâmplat în filosofia occidentală, dat fiind că, în pofida divergențelor de perspectivă, aceste sisteme ortodoxe sunt conștiente că împărtășesc prea multe presupoziții comune pentru a nu face front comun în fața acelora care sunt în ochii lor „nihiliști" (*nāstika*, lit. „negatori"): budiști, jiniști și materialiști. Pe când în istoria filosofiei occidentale doctrinele se generează, pe de o parte, într-o perspectivă diacronică și cauzală (geneze, filiații), iar pe de altă parte, corespunzător inteligibilității arborescente a tradițiilor încrucișate (înrudiri), „istoria" filosofiei indiene, surprinsă în unitatea ei globală, reclamă mai degrabă o privire simultană, dat fiind că ea iese în evidență mult mai puțin ca povestire a progresului gândirii de-a lungul timpurilor, cât ca tablou al variațiilor sale „în rizom", ce tind, în coexistența lor, să se resoarbă într-un soi de prezent omnitemporal.

Dar atunci când, la origine, simple discipline tehnice sau tehnici auxiliare ale filosofiei, „punctele de vedere" s-au transformat în tot atâtea edificii filosofice complete, adică în tot atâtea „sisteme", înglobând și articulând ontologie, teorie a cunoașterii și metafizică, coexistența lor însăși a obligat în același timp fiecare sistem să intre în luptă pentru a defini într-un fel propriu poziția sa față de aceea a sistemelor rivale, astfel că polemica făcea parte integrantă din fiecare sistem. Dacă nervul dezvoltării speculative al gândirii indiene, în general, trebuie căutat cu siguranță în controversele teoretice care îi opuneau pe gânditorii brahmani și budiști, budismul fiind marele partener al gândirii brahmanice în conflictele filosofice, acela al evoluției „punctelor de vedere" (*darshana*) brahmanice rezidă în rivalitățile și polemicile subsecvente care le-au opus pe unele celorlalte. Prin aceasta se explică faptul că, într-o a doua fază (cca secolul al V-lea — secolul al X-lea d.Hr.), filosofia indiană, mai mult decât filosofia occidentală, a fost, firește fără voie, teatrul viu al polemicilor tot pe atât de intestine pe cât de perene. Câteva exemple vor fi de ajuns să ne dea o idee despre încurcăturile polemice în care s-au angajat aceste diverse școli:Mīmāmsā lui Kumārila Bhatta a polemizat cu Sāmkhya, Nyāya și budismul; Vedānta shankariană a polemizat cu Pūrva-Mīmāmsā, Sāmkhya și cu sarvāstivādinii, yogācārinii și budiștii

mādhyamika, apoi școala lui Vivarana din Prakāshātman cu Nyāya-Vaisheshika; Nyāya realistă, denunțând prin-cipiile idealiste ale epistemologiei budiste, a polemizat cu Logicienii budiști; budiștii, de partea lor, au polemizat cu partizanii Sinelui (*ātmavādin*), dar și cu Sāmkhya și Vaisheshika realiste; Logicienii budiști au polemizat cu Nyāya și Mīmāmsā etc. Începând cu secolul al X-lea, care marchează începutul „Evului mediu" indian (el avea să dureze până în secolul al XVIII-lea), activitatea filosofică a avut tendința de a se confunda din ce în ce mai mult cu sarcina infinită a comentariului: marea perioadă creatoare a filosofiei indiene, care se întinde, *grosso modo*, din secolul al II-lea până în secolul al X-lea d. Hr., a ajuns la sfârșitul ei, iar filosofia a intrat în ultima sa fază, faza scolastică, care în cazul sistemului Nyāya va dura până în secolul al XVII-lea.

2. Edificiul unu și multiplu al celor șase mari „puncte de vedere" ortodoxe

2.1. Pluralismul atomistic al sistemului Vaisheshika și realismul logic al sistemului Nyāya

Vaisheshika-sūtra (cca începutul erei creștine), atribuite lui Kanāda și comentate de Prashastapāda (cca 550) în *Compendiu de caracteristici ale categoriilor* sau *Padārthadharmasamgraha*, formează textul de bază al acestui sistem îndreptat la origine spre investigarea fenomenelor naturii. De inspirație realistă și pluralistă, această școală postulează că diversitatea este sufletul universului. Folosind o metodă diferențială care urmărește să discearnă în toate specificitatea (*visheshā*, de unde și numele său), adică deosebirile caracteristice dintre lucruri, Vaisheshika se prezintă ca o sistematică generală propunând o clasificare diferențială a modalităților Existenței și fenomenelor naturale. În acest scop, sistemul a distribuit toate realitățile cognoscibile și nominabile în șase rubrici sau categorii (*padārtha*), când ontologice, când logice: substanță (*dravya*), calitate (*guna*), acțiune sau mișcare (*karman*), generalitate (*sāmānya*), particularitate (*visheshā*), inerență (*samavāya*), adică relația de inseparabilitate organică dintre substanță și calitate, gen și diferență, întreg și parte, elemente și compus — aceasta este categoria-pivot a sistemului, datorită faptului că ea asigură validitatea compușilor, garantând coerența lor —, la care se va adăuga, mai târziu, aceea a inexistenței (*abhāva*).

În domeniul fizicii, această școală a profesat un atomism integral afirmând că existențele materiale au o structură atomică, atomii fiind eterni, înzestrați cu diferențe calitative (spre deosebire de atomismul lui Leucip, de exemplu) și perceptibili numai la nivelul agregatelor macroscopice. Dar atomismul lui Vaisheshika nu este totuși materialist, dat fiind că această școală a articulat un atomism integral în domeniul material cu o monadologie pură în domeniul moral, a admis, deci, existența substanțelor spirituale — sufletele și Dumnezeu — și a recunoscut legea lui *karman*, astfel încât cursul lumii fizice presupune și cuprinde o lume morală: atomii nu sunt decât cauza materială a universului, a cărui cauză eficientă este Dumnezeu, asistat de „Puterea invizibilă" (*adrishta*), chiar atunci când în fiecare fază ciclică de creație și de disoluție a universului el face și desface compușii atomici.

Nyāya (de la rădăcina NĪ-: „a conduce", „a duce", „a călăuzi") sau „(arta de) a conduce (bine gândurile sale)" poate fi socotită Organonul gândirii filosofice indiene ortodoxe, în sensul că analizează modalitățile cunoașterii, ne învață să raționăm just (*tarkavidyā*) asupra fenomenelor și furnizează o metodologie a argumentării permițându-ne să triumfăm în dezbaterea publică (*vādavidyā*). Dacă este necesar să procedăm la o *emendatio intellectus** și să știm a raționa, aceasta se datorează faptului că, după această școală, servitutea transmigratoare are drept cauză necunoașterea realității și mântuirea nu se obține decât prin cunoașterea corectă a realității și deci printr-un raționament just în privința ei. Școala își are izvorul în *Nyāya-sūtra* (secolul al II-lea d.Hr.) atribuite lui Gautama sau Akshapāda și comentate de Vātsyāyana sau Pakshilasvāmin (cca 450), apoi de Uddyotakara, supranumit „Dignāga hindus", în al său *Nyāyavārttika* (secolele VI–VII). Această școală a enumerat și a analizat șaisprezece topice (*padārtha*) sau categorii dialectice folosite în operațiile intelectului cu scopul de a se ajunge la o judecată adevărată sau la stabilirea unei teze în cadrul dezbaterii orale. În domeniul logicii, ea a procedat la clasificarea inferențelor: pe de o parte, sunt deosebite inferența *a priori* (*pūrvavat*), inferența *a posteriori* (*sheshavat*) și inferența analogică (*sāmanyatodrishta*); de cealaltă, „inferenței pentru sine" (*svārthanumāna*) i se opune „inferența pentru altul" (*parārthānumāna*), adică inferența demonstrativă, care se prezintă ca un fel de silogism cu cinci membri (*pañcāvayava*), a cărui originalitate constă în a suda într-un mecanism complex inducție și deducție, ceea ce face ca ea să rămână încă

*Îndreptare a intelectului (în lat. în original, n.t.).

empirică. În materie de ontologie şi de metafizică, Nyāya a adoptat, în ceea ce priveşte esenţialul, pluralismul ontologic şi concepţiile metafizice ale sistemului Vaisheshika, astfel că cele două sisteme au sfârşit prin a se combina şi a fuziona, începând cu secolele X–XI.

În secolele XII–XIII a apărut la Mithilă şi mai târziu la Navadvīpa, în Bengal, o sub-şcoală, aceea a Noii Logici sau Navyanyāya, al cărei reprezentant cel mai ilustru a fost Gangesha (cca 1325), autor al *Pietrei filosofale a principiilor* sau *Tattvacintamani*, care va face obiectul a nenumărate comentarii. Această sub-şcoală, preocupată mai mult de probleme formale ale inferenţei (logica indiană se apropie atunci numai de logica formală, aşa cum o înţelegem în zilele noastre) decât de gnoseologie, a depus un efort de analiză abstractă, care conţine fără nici o îndoială comori de subtilitate, dar ea s-a înnămolit şi extenuat, totodată, într-o sarcină scolastică de clarificare formalistă, complăcându-se într-o sofisticare jargonantă mereu mai abstrusă, care a făcut-o foarte greu accesibilă.

2.2. Dualismul Spiritului şi materiei, al sistemelor Sāmkhya şi Yoga de ordin practic

Promovată de miticul înţelept Kapila, această cale de eliberare, care îşi înfige rădăcinile în speculaţiile *shramanelor*, a găsit, la sfârşitul unei lungi istorii, formularea sa clasică în *Stanţele sistemului Sāmkhya* sau *Sāmkhya-kārikā* ale lui Īshvarakrishna (secolul IV sau V), comentat de Gaudapāda (secolul VI), şi tardivele *Aforisme ale sistemului Sāmkhya* sau *Sāmkhya-sūtra* (secolul al XV-lea).

Problema centrală a filosofiei Sāmkhya este aceea a eradicării suferinţei individului transmigrant. Această filosofie, care îşi trage numele de la verbul (sam)-KHYĀ-: „a enumera", „a socoti", se prezintă, la propriu, ca o metodă de numărare sistematică a principiilor ontologice (*tattva*) care constituie realitatea, principii care sunt în număr de douăzeci şi cinci (24+1). Ea se sprijină pe un postulat dualist, în virtutea căruia existenţa este scindată în două domenii ontologice distincte şi incomensurabile cărora le corespund două principii eterne şi necreate: natura „procreatoare" (*prakriti*), principiu al devenirii atât fizice cât şi psihice, şi o multitudine infinită de suflete individuale sau de monade spirituale (*purusha*) simple, nedeterminate, inactive şi imuabile. Acest dualism metafizic al Spiritului (*Purusha*) şi al Naturii (*prakriti*) — foarte diferit de dualismul cartezian, de exemplu — este complex şi original, în sensul

că pluralității de drept a monadelor spirituale, multiple după actul lor de a fi, dar de altfel nediferențiate și absolut simple, el le opune unicitatea Naturii naturante și fundamentale, în devenire perpetuă, dotată cu spontaneitate, dar inconștientă și privată de inteligență. Remediul pentru suferință fiind descoperit în cunoașterea „enumeratoare", Sāmkhya se ocupă de recenzarea momentelor principale ale dezvoltării cosmice puse în mișcare, dacă nu de conexiunea reală, cel puțin de aparența unei conexiuni între cele două principii; ea pune în evidență nodurile succesive ale procesului evolutiv (*parināma*) al Naturii, care este dinamizată de un soi de „instinct teleologic"; astfel sunt trecute în revistă stadiile constitutive ale Naturii, de la Natura naturantă și fundamentală până la Natura naturată și sensibilă. Eliberarea sau „dezangajamentul liberator" (*kaivalya*) constă, pentru fiecare monadă spirituală, în a se smulge din strânsoarea Naturii, încetând să se identifice cu pasiunile și emoțiile, bucuriile și necazurile pe care actrița Natură le interpretează pe scena vieții. Numai repliindu-se în unitatea actului său pur și indivizibil, și îngropându-se în natura sa proprie, poate monada spirituală, redevenită astfel „izolată" (*kevala*), să ajungă să recucerească autonomia sa spirituală.

Mai întâi independentă în noaptea trecutului indian, Yoga s-a prezentat la origine ca o disciplină vizând intensificarea ardentă a energiilor vitale. Yoga se transformă după aceea într-o disciplină de recentrare a complexului psihosomatic în jurul centrului său adevărat și pune astfel speculațiile sale și asiduitatea efortului său în serviciul speculațiilor doctrinei Sāmkhya, ale cărei presupoziții teoretice, „enumerând" etapele care jalonează efortul spre autonomie spirituală, au dobândit în felul acesta o valoare confirmativă. Așa a fost realizată simbioza celor „două puncte de vedere" menite să se completeze ca teoria și practica. De aceea se cuvine, înainte de toate, să restabilim Yoga în demnitatea sa deplină de școală filosofică, integrată total în hinduism, căci înseamnă să mutilezi și să sărăcești în mod dramatic Yoga văzând în ea un fel de gimnastică suedeză cu contorsiuni spectaculoase, cum fac, în ignoranța lor, neofiții occidentali. Rāja-yoga, adică „Yoga regală" sau „regele doctrinelor yoga" (a se deosebi cu grijă de Hatha-yoga sau „Yoga violentă", cel mai adesea răspândită în Occident), și-a găsit formularea clasică în *Aforismele școlii Yoga* sau *Yoga-sūtra*, atribuite înțeleptului Patañjali (între secolul al II-lea și secolul al IV-lea) și comentate de Vyāsa în a sa *Yoga-bhāshya* (secolele VI–VII) și Vacaspati Mishra în a sa *Elucidare senină a Principiilor* sau *Tattvavaishāradī* (secolul al IX-lea).

Disciplină universală în India, Yoga tinde să regenereze existența omului „îmblânzind" și pacificând jocul puterilor sale cu ajutorul unei „ajustări interioare", pentru a explica valorile rădăcinii YUJ-: „a înhăma", „a pune în jug", din care derivă termenul de yoga; ea se silește să realizeze un ideal de stabilitate interioară calmă și concentrată, de așezare în poziție perfect stabilă a gândirii datorită căreia „fluctuațiile organului gândirii (*cittavritti*) se opresc" (*YS*, I. 1). După ce a identificat cele cinci „maculări" (*klesha*) sau factori funciari ai servituții transmigratoare, disciplina, în același timp morală, intelectuală și de asceză psiho-fizică, a filosofiei Yoga comportă „opt membri" sau grupuri de mijloace (de unde numele său de *ashtānga-yoga*), dintre care cinci raportate indirect la eliberare, și anume abstinențele (*yama*), observanțele (*niyama*), posturile fizice favorabile (*āsana*), de altfel, puține la număr, stăpânirea respirației (*prānayama*), iar trei sunt raportate direct, și anume fixarea atenției asupra unui obiect (*dharanā*), reculegerea (*dhyāna*) și, în sfârșit, punerea în poziție de oprire a psihismului sau „enstază" (*samādhi*), cu diversele sale grade, stare ultimă de reculegere absolută a monadei spirituale, prin care ea își recapătă esența sa necreată care este pură luminâ spirituală și pură existență. Doctrina Yoga se mai ocupă de diferite puteri supra-normale (*siddhi*) de care are parte yoghinul pe măsură ce progresează în asimilarea doctrinei, cu toate că aceasta îi atrage în mod expres atenția împotriva căutării interesate a unor asemenea puteri.

2.3. Filosofia ritualistă a sistemului Pūrva-Mīmāmsā

Disciplină rezervată formării preoților oficianți, „Prima Exegeză" se prezenta la origine ca o hermeneutică (*paribhāshika*) rațională a injoncțiunilor care prescriau riturile vedice, a căror primă motivație era „dorința de Cer". Executarea corectă a injoncțiunilor vedice era socotită ca având efectul de a produce o „forță inexistentă anterior" (*apūrva*), care atrage după sine recompensa agentului aici, pe pământ, sau în Cer. Textul său de bază este *Jaimini-sūtra* (secolul al II-lea d.Hr.), atribuit lui Jaimini (secolul al IV-lea î.Hr.) și comentat de Shabara Svāmin (secolul al V-lea). Între secolul al V-lea și secolul al VIII-lea d.Hr. această disciplină tehnică de analiză și de jurisprudență a *dharmei* brahmanice, care a rămas mult timp refractară perspectivei eliberării, s-a constituit într-o veritabilă școală filosofică de inspirație realistă și pluralistă, care s-a împărțit degrabă în două sub-școli, aceea a lui Prabhākara (începutul secolului al VII-lea)

și aceea a lui Kumārila Bhatta (620–680), autorul îndeosebi al *Explicației în versete* sau *Shlokavārttika*, care a perfecționat școala prin cercetările sale în teoria cunoașterii și în filosofia limbajului. Privilegiind mărturia verbală, validă ca sursă și normă ale cunoașterii juste, această școală, care reprezintă reacția de opoziție sistematică față de budism, s-a interesat de problema naturii și de validitatea cunoașterii, precum și de aceea a erorii.

2.4. Sistemul de ontologie nondualistă sau monistă al Vedāntei, cu diversele sale școli

„Exegeza Secundă" sau Uttara-Mīmāmsā, care, spre deosebire de prima, privitoare la secțiunea riturilor (*karmakanda*), se referă la secțiunea cunoașterii (*jñānakanda*), avea să cunoască o soartă crucială până într-acolo încât a constituit axa majoră a hinduismului. Ea se sprijină pe un triplu soclu scripturar (*prasthāna*), și anume *Upanișadele*, considerate atât ca „porțiune finală" (*anta*) a Vedei, cât și ca „porțiunea sa concluzivă" (*Vedanirnaya*), cu alte cuvinte, ca punctul său de sosire care expune învățătura ultimă vizată cu titlu de scop (*anta*) de către Revelație (*Shruti*) — de unde numele său de Vedānta —, *Bhagavad Gītā*, și, în sfârșit, această primă tentativă de interpretare sistematică coerentă a filosofiei *Upanișadelor*, întruchipată de *Aforismele cu privire la brahman* sau *Brahma-sūtra* (ori *Vedānta-sūtra*), atribuite înțeleptului Bādarayana (secolul I d.Hr.) și a căror redactare definitivă nu se termină decât în anii 400–450 d.Hr. Dacă Vedānta originală, a cărei istorie ne scapă în parte, a luat în seamă diverse curente reprezentate de mari gânditori ca Bhartriprapañca (cca 600), Gaudapāda (secolul al VI-lea), autorul stanțelor didactice (*kārikā*) care însoțesc *Māndukya Upanishad* (el ar fi fost dascălul dascălului lui Shankara) și a cărui doctrină a „nevenirii la existență a lumii" (*ajātivāda*) este influențată puternic de critica cauzalității dezvoltată în Marele Vehicul, sau Mandana Mishra (secolele VI–VII), gânditor de o mare vigoare speculativă și autor al *Demonstrației lui brahman* sau *Brahmasiddhi*, totuși ilustrului filosof și predicator shivait Shankara (cca 788–826) îi revine meritul de a fi sistematizat doctrina școlii, restabilind, de altfel, preeminența brahmanilor față de sfidarea reprezentată de budism.

Opera lui Shankara, acest „doctor al Legii", constă esențialmente în comentarii, ca marele său *Comentariu asupra aforismelor despre brahman* sau *Brahmasūtra-bhāshya*, comentariile sale cu privire la *Upanișadele* vedice și comentariul său asupra *Bhagavad-Gītei*, precum și

un scurt tratat, *Tratatul celor o mie de învățăminte* sau *Upadeshasāhasrī* (i se atribuie de asemenea mai multe scurte tratate apocrife). Shankara a profesat un nondualism strict sau integral, *Kevalādvaita*, care afirmă „Unicitatea Izolatului (Transcendent)", adică singura realitate a lui *brahman* ca ființă pură, fără calități și unic, izolat de lumea fenomenelor, deoarece este lipsit de orice relație cu lumea fenomenală considerată nu ca o transformare reală (*parināma*), ci ca o transformare iluzorie (*vivarta*) sau pseudo-manifestare a lui *brahman*: multiplicitatea ființelor, pe care ne lasă să o vedem spectacolul trecător al lumii (*jagat*) și pe care noi credem că o vedem în experiența noastră, nu este decât o iluzie, o aparență, în așa fel că lumea este lipsită de orice realitate și că, la modul absolut, ea nu există — teză-limită cunoscută sub numele de acosmism. Desfășurarea aparențelor fenomenale este efectul unei puteri, în mod funciar ambiguă și indeterminabilă prin noțiunile de ființă și neființă, Māyā, putere cu două fețe, una negativă și cealaltă pozitivă, care, după o deosebire tematizată ulterior, printr-una și aceeași mișcare acoperă (*avaranashakti*) Realitatea (= aspect negativ) și, totodată, proiectează (*vikshepashakti*) în locul ei și plasează „nume-și-forme", altfel spus, forme finite și contrastante (= aspect pozitiv). Începând cu Shankara, deci, accepția iluzionistă a Māyei a trebuit să prevaleze în Advaita. Una dintre contribuțiile cele mai decisive ale lui Shankara este noțiunea de „supraimpunere" (*adhyāsa* sau *adhyāropa*), care desemnează nejustificata atribuire, subiectului spiritual pur, adică Sinelui interior, non-subiectului, a atributelor sau lucrurilor care sunt de domeniul non-eului, și viceversa: așa este falsa atribuire care definește în mod precis, din punct de vedere gnoseologic, neștiința (*avidyā*) ca principiu de eroare, de unde rezultă servitutea transmigratoare. Teza centrală a Vedāntei este identitatea Sinelui fiecăruia și a Absolutului transpersonal, cu alte cuvinte, a lui *ātman* autoluminos descoperit părții celei mai ascunse din noi înșine și a lui *brahman*, orice diferență dintre suflete și Absolut fiind considerată iluzorie și de natură a dispărea în lumina adevărului, în timpul experienței liberatoare (*moksha*).

După Shankara și discipolii săi imediați, Padmapāda, autor al *(Glosei) celor Cinci capitole* sau *Pañcapadikā*, și Sureshvara, autorul *Demonstrației nonacțiunii* sau *Naishkarmyasiddhi*, școala s-a scindat în două linii de interpretare cărora le corespund două sub-școli, după cum discipolii respectivi susțineau că neștiința primordială rezidă în sufletele individuale (*jīvāshritya*) — aceasta este poziția școlii numite a *„Radioasei"*, sau *Bhāmatī*, de la numele glosei redactate de Vācaspati Mishra (secolul al X-lea) asupra marelui comentariu al lui Shankara, a

cărui poziție este apropiată, în multe privințe, de aceea a lui Mandana Mishra — ori afirmau, dimpotrivă, că neștiința primordială rezidă în *brahman (brahmāshritya)* — aceasta este poziția școlii numite a *„Luminării"* sau *Vivarana*, de la numele comentariului redactat de Prakāshātman, cu privire la glosa lui Padmapāda. Școala Vedāntei shankariene a mai numărat dialecticieni ca Shrī Harsha (secolul al XII-lea) sau Citsukha (secolul al XIII-lea), precum și scoliaști ca Bhāratī Tīrtha ori Vidyāranya (secolul al XIV-lea). Simplificând, se poate spune că două probleme importante au solicitat, într-adevăr, sagacitatea doctorilor Vedāntei postshankariene. Chestiunile directoare s-ar putea reformula astfel: În primul rând, oare există mai mulți sine individuali și o singură neștiință, ori mai mulți sine individuali și mai multe neștiințe, sau un singur Sine și, prin urmare, o singură neștiință? În al doilea rând, de îndată ce Māyā s-a văzut transformată treptat într-un principiu sau, măcar, într-o entitate cvasipozitivă, iar noțiunea ei a trecut în primul plan, care este raportul Māyei cu *brahman*, care este gradul ei de autonomie sau de independență ontologică, și deci care sunt rolurile respective ale lui *brahman* și ale Māyei în desfășurarea manifestării?

Or, iată că drept reacție împotriva radicalismului nondualismului strict al școlii shankariene și sub influența religiei devoțiunii iubitoare (*bhakti*), au apărut diferite curente care, reînnodând firul gândirii cu teza „identității cu diferența" (*bhedābheda*), proprie primei Vedānte, nu au ezitat, în sânul perspectivei unui monism fundamental, să afirme persistența unor individualități spirituale și să recunoască lumii-efect o anumită realitate derivată. Aceste alte școli ale Vedāntei s-au cristalizat fiecare în jurul unui comentariu particular al *Brahma-sūtrei*. Cea mai importantă dintre aceste școli este aceea a lui Rāmānuja (1050–1137), care, ca interpret mai fidel al *Brahma-sūtrei*, în marele său *Comentariu în onoarea lui Shrī* sau *Shrībhāshya*, a luat o poziție contrară lui Shankara și a profesat doctrina nondualismului moderat, deoarece este calificat prin diferență sau *Vishishtādvaita*. Întemeindu-se pe relația evidentă care există între individ și corpul său, Rāmānuja a elucidat relația existentă între Absolutul având o formă personală, adică Dumnezeu, și lume, sufletele și materia apărând ca fiind corpul divinității, puțin în maniera anumitor gânditori occidentali care au afirmat *„Natura corpus Dei"*. Rāmānuja s-a dedat unei critici nemiloase a noțiunii shankariene de Māyā, ale cărei „șapte imposibilități logice" (*saptānupapatti*) le-a denunțat. Madhva (secolul al XIII-lea), adversar prin excelență al Vedāntei shankariene, a fondat școala numită dualistă sau *Dvaita*, dat fiind că ea a profesat realitatea „cvintuplei diferențe", anume diferența dintre suflet și Dumnezeu,

aceea dintre sufletele individuale, dintre suflet și materie, dintre Dumnezeu și materie și, în sfârșit, aceea dintre realitățile materiale. Nimbārka (secolele al XII-lea și al XIII-lea) a fondat, de asemenea, o școală care a restaurat doctrina „identității cu diferență" (*bhedābheda*) a primilor vedāntini, a căror inspirație rămâne destul de aproape de aceea a lui Rāmānuja. Vallabha (secolele XV–XVI) a fondat școala „nondualismului pur" sau *Shuddhādvaita*, ceea ce înseamnă neatinsă de nici o contaminare a Māyei. În sfârșit, cu Chaitanya (1485–1533), Vedānta a cunoscut o inflexiune decisivă tocmai atunci când curentul devoțional krishnait a triumfat în sânul Vedāntei.

Astfel, în câteva secole Vedānta s-a ramificat în mai multe tradiții de o mare bogăție, dar ne putem întreba dacă nu cumva un exces de argumentare dialectică a ajuns să domine, treptat, nondualismul postshankarian (așa stau lucrurile mai ales cu școala Vivarana) și nu l-a îndepărtat de metoda originară a Vedāntei, ancorată în tradiția textuală; pe de altă parte, este semnificativ faptul că pe măsură ce fervoarea devoțională câștigă în intensitate, gradul de subtilitate al sistemelor scade (așa se întâmplă în special în Vedānta krishnaită: Nimbārka, Vallabha, Chaitanya).

3. Școlile nonortodoxe

3.1. Curentele materialist și sceptic

Cu toate că nici una dintre operele lor nu ne-a parvenit și că existența lor nu ne este cunoscută decât prin doxografie (aluzii în *Mahābhārata*, Canonul budist, *Kāma-sūtra* etc.), au existat, în vechea Indie, materialiști, anume Lokāyata (lit.: „mondenii") sau Cārvāka (lit.: „cei ce vorbesc frumos"), a căror doctrină lega tot ce este spiritual de funcțiile corporale, nega existența unei ordini morale a lumii și propovăduia hedonismul. A existat, de asemenea, un curent agnostic și sceptic (singurul autor a cărui operă ne-a parvenit fiind Jayarāshi (secolul al VIII-lea).

3.2. Jinismul

Umāsvati a fixat dogmatica jaina în sistemul său, *Sūtra (alcătuită) pentru a ajunge la sensul principiilor* sau *Tattvārthādhigama-sūtra* (secolul I d.Hr.). Principala contribuție a filosofiei jaina, care a profesat o ontologie pluralistă și a postulat realitatea lumii, la filosofia indiană este

doctrina ontologică, elaborată de Mallishenasūri (secolul al XIII-lea), numită a pluralismului aspectelor realului sau a „multilateralității" realului (*anekānta-vāda*): această doctrină ontologică, cu alură foarte modernă, afirmă că nu există realități simple, complexitatea infinită a tuturor realităților fiind de așa natură că îndreptățește, în legătură cu o realitate particulară dată, o pluralitate de asertiuni complementare. Această atitudine relativistă sau, mai bine spus, „perspectivistă", care refuză să subscrie fie la logica identității, fie la aceea a diferenței, face apel la un pluralism de puncte de vedere și de unghiuri de abordare; ea se confirmă, pe plan logic, în corolare metodologice și logice cunoscute sub numele de „doctrina metodelor de abordare" (*naya-vāda*) și acela de „doctrină a modurilor de predicație posibile" (*syād-vāda*). După filosofia jaina, care împarte cu budismul recursul la faimoasa parabolă a orbilor și a elefantului (*andhagaja-nyāya*) (= niște orbi invitați de un rege să pipăie un elefant și să descrie aparența lui dau descrieri ale acestuia cu totul discrepante, ba chiar contrarii), pentru că noi suntem destinați să percepem lumea corespunzător limitării unei perspective, este convenabil să acceptăm o disjoncțiune a tuturor modurilor de predicație, și toate „viziunile metafizice" nu sunt niciodată decât aprehensiuni parțiale ale Adevărului total, care este inconceptualizabil și se menține dincolo de câmpul cunoașterii noastre, dincolo de orice analiză rațională. Totul se petrece ca și cum jainii ar fi transferat principiul nonviolenței (*ahimsā*), în calitatea sa de virtute cardinală a celor care renunță, din planul fizic și practic în planul intelectual. În felul acesta, respectul pentru viață s-a transformat, în cele din urmă, în respect obligatoriu față de punctele de vedere și credințele altora: Adevărul total purcede, prin urmare, după jaini, din integrarea tuturor punctelor de vedere corespunzătoare diferitelor aspecte ale realului.

3.3. Budismul

3.3.1. Școlile Micului Vehicul

Micul Vehicul al Mântuirii sau Hīnayāna a dat naștere, printre multe altele, la două școli filosofice principale, școala celor numiți Vaibhāshika și aceea a celor numiți Sautrāntika.

Școala Vaibhāshika, care a provenit din secta Realiștilor integrali sau Sarvāstivādin, s-a dezvoltat în preajma erei noastre în nordul și nord-vestul Indiei. Profesând o doctrină realistă a percepției, această școală, deși descompune entitățile fizice și psihice într-un flux continuu de elemente

simple și indecompozabile sau *dharma*, care, numai ele, sunt reale, afirmă că acestea din urmă nu sunt active decât în răstimpul unui scurt moment — ceea ce reprezintă tocmai manifestarea realității contingente —, dar că înainte de această manifestare ele există dintotdeauna ca un fel de energie potențială, și că după clipa activității lor ele continuă să existe veșnic ca factori goliți de orice energie.

Împotriva acestei concepții inutile și indemonstrabile cu privire la *dharma*, considerate eterne și existând în cei trei timpi, a reacționat școala Sautrāntika (lit.: „cei care se reclamă de la *sūtra*", adică de la înșeși expunerile doctrinare ale lui Buddha), școală cu tendință antiscolastică și critică, ce s-a constituit în secolele II și III d.Hr. Ea a afirmat, dimpotrivă, că punctele-momente sau *dharma* nu există în afara manifestărilor lor, că ele nu sunt decât această manifestare a unei durate momentane sau infinitezimale, și că ele reprezintă, așadar, realitatea contingentă ca pe un caleidoscop de fenomene instantanee. Conform cu această teză a instantaneismului, profesată de școala Sautrāntika, teză de natură fenomenistă, tot ceea ce se produce este instantaneu (*kshanika*) și fiecare ființă, inclusiv așa-zisa personalitate umană (*pudgala*), este numai un lanț sau o serie (*samtāna*) de puncte-momente în succesiune serială, urmându-se într-un mod continuu. În așa fel că nu există nimic care să rămână identic cu sine în două momente consecutive. Totul se petrece ca și cum reprezentanții școlii Sautrāntika ar fi îmbrățișat, la mare depărtare de orice ontologie substanțialistă, o „viziune cinematografică a realității", în virtutea căreia *staccato*-ul punctelor-momente, *dharma*, s-a accentuat. În mod corelativ, criteriul realității a devenit, într-o perspectivă „pragmatică", eficiența (*arthakriyātva*). Se menține teza că datele elementare ale realului sau *dharma* rămân în continuare realități, oricât de fugitive și tranzitorii ar fi ele, înzestrate cu o natură proprie (*svabhāva)* și cu caractere proprii (*lakshāna*).

Controversele dintre aceste două școli ne sunt cunoscute mulțumită unei sinteze remarcabile, *Tezaurul doctrinei aprofundate* sau *Abhidharmakosha*, atribuit lui Vasubandhu (secolul al IV-lea, cel puțin dacă autorul ei nu este un Vasubandhu al II-lea, care a trăit în secolul al V-lea), operă care este un monument al literaturii budiste.

3.3.2. Apariția și avântul metafizic al Marelui Vehicul sau Mahāyāna

Pe la începutul erei creștine, s-a produs o schimbare profundă în budism, care a dus la apariția unei noi forme de budism, Marele Vehicul,

adică Marea Arcă de Mântuire sau Mahāyāna, care trebuie să coexiste cu Micul Vehicul sau Hīnayāna, numit de asemenea și Vehiculul auditorilor (*shrāvakayāna*). Cu toate că originea sa este supusă controversei, apariția Marelui Vehicul pare să fie legată de 1. introducerea, sub influența devoțiunii laice, a idealului religios al „ființei promise Trezirii" sau *bodhisattva*, model de sacrificiu de sine și de compasiune activă pentru *toate* ființele, pentru care a făcut legământ să le călăuzească spre mântuire (importanța acestei figuri a lui *bodhisattva* este atât de deosebită încât Marele Vehicul se numește adeseori „Vehicul al *Bodhisattvilor*"), 2. multiplicarea personajelor purtând numele lui Buddha, în afara lui Buddha cel istoric, și dezvoltarea doctrinelor relative la cele „trei corpuri" (*trikāya*) ale lui Buddha și la „natura lui Buddha", prezentă în fiecare ființă omenească, și mai ales 3. o nouă interpretare, mult mai radicală, a celor Patru Adevăruri Nobile și a teoriei co-producției condiționate *(pratītyasamutpāda)* propovăduite de Buddha, în timp ce au fost redactate noi *sūtra* în sanscrită, lucrări de dimensiuni de multe ori considerabile, așa cum sunt diferitele versiuni ale lucrării *Sūtra perfecțiunii și a înțelepciunii ultime* sau *Prajñāpāramitā*, care au venit să se suprapună vechilor *sūtra* ale Canonului pāli. În aceste texte apocrife, ce se prezintă ca revelația predicilor fie ale lui Buddha, fie ale *bodhisatvilor*, rămase ascunse până atunci, sau ca dezvăluirea sensului lor profund și ascuns, este dezvoltată, cu un lux de imagini și de analogii, doctrina vacuității universale.

Pe când Micul Vehicul admitea că *dharma* sunt lipsite de un sine permanent, fără a nega totuși că ele posedă o natură proprie, Marele Vehicul extinde, printr-un demers ulterior, inexistența individului (*pudgala-nairātmya*) la *dharma* în general (*dharma-nairātmya*), și proclamă, de asemenea, inexistența lucrurilor, dat fiind că factorii constitutivi ai universului, prin simplul fapt că sunt condiționați, adică produși printr-un concurs de cauze și condiții potrivit cu legea co-producției condiționate, sunt relativi și interdependenți, și, prin urmare, „entități vide" (*shunya*), adică lipsite de natură proprie (*svabhāva*) și de caracteristici (*lakshana*). În acest fel, Marele Vehicul, aprofundând elucidarea legii cauzalității, va proceda la disoluția nu doar a individului, dar și a lumii întregi într-un ansamblu de aparențe nonsubstanțiale, de fenomene iluzorii, vacuitatea (*shūnyatā*) definind din această perspectivă, dacă nu structura realului (fiindcă această expresie își pierde aici orice sens), cel puțin natura reală a lucrurilor, și în același timp cunoașterea Absolutului, al cărui exponent este.

3.3.3. Școala „Căii de mijloc" sau Madhyamaka

Fondată de dialecticianul budist Nāgārjuna (secolul al II-lea sau al III-lea), autorul *Stanțelor Căii de mijloc prin excelență* sau *Madhyamakakārikā*, comentate mai târziu de Candrakīrti (secolul al VI-lea), în al său *Comentariu limpid* sau *Prasannapadā*, școala Căii de mijloc se impune prin excepționala virtuozitate și subtilitate cu care a înfăptuit, cu scopul de a stabili vacuitatea universală, o metodă dialectică originală și îndrăzneață — unică în toată istoria universală a filosofiei — și se dedică fără cruțare unei critici dizolvante a cunoștințelor mondene iluzorii și a tuturor pozițiilor dogmatice, atât cele rezultate din simțul comun, cât și cele aferente topicelor scolasticii budiste anterioare. Această metodă dialectică este originală, în sensul că ea este în mod exclusiv negativă, distructivă, purgativă: în timp ce dialectica, după Hegel, exprimă geneza mutuală a contradicțiilor în sânul procesului devenirii și implică *ipso facto* credința în logicitatea absolută a Existenței, dialectica negativă a lui Nāgārjuna, făcând să se reia inducția reciprocă a noțiunilor și conceptelor, ajunge să demonstreze caracterul în mod intrinsec contradictoriu al tuturor determinațiilor fenomenale și al tuturor conceptelor, și reușește, în cele din urmă, să le dizolve și să le elimine. Angajându-se să urmeze o „cale de mijloc" între pozițiile conceptuale și doctrinare extreme (substanțialism absolutist sau „eternalism" *vs* doctrina „aneantizării" sau „nihilism") și teoriile contradictorii, ferindu-se, de asemenea, să ia la rândul său poziție și să apere o anumită teză, această dialectică stabilește până la urmă că nu există cauzalitatea ca realitate absolută, că ființele și lucrurile sunt lipsite de natură proprie și, prin urmare, că ele scapă mecanismului co-producerii condiționate; dar ea refuză, tot pe atât, să ipostazieze această noțiune de vacuitate pe motivul că aceasta nu are decât o valoare provizorie, atât este de adevărat că această dialectică de o claritate negativă uimitoare se dezvăluie a nu fi la urma urmei decât o propedeutică la o soteriologie. După Nāgārjuna, școala „Căii de mijloc" s-a împărțit în două curente, acela al partizanilor unicii metode a lui *reductio ad absurdum** (*prasanga*) și acela al partizanilor recursului la inferențe autonome (*svatantra*). Școala Căii de mijloc trebuia în continuare să exercite, alături de școala Yogācara-Vijñānavāda, o influență considerabilă, începând cu secolele X–XI, asupra filosofiei budiste tibetane în sânul Vehiculului „tantric" de diamant sau Vajrayāna.

---

* reducere la absurd (în lat., în original, n.t.).

3.3.4. Budismul idealist al școlii Yogācara-Vijñānavāda

Cu toate că deja prezentă într-o manieră difuză și în diferite grade în anumite surse scripturale vechi, cum este *Sūtra descinderii în Ceylon* sau *Lankāvatkāvatāra-sūtra* (secolele III–IV), filosofia budistă idealistă a avut ca veritabil fondator pe Asanga (secolul al IV-lea), autor (real sau presupus, are puțină importanță aici) al *Ornamentului sūtrelor Marelui Vehicul* sau *Mahāyāna-sūtrālamkara* și al *Sintezei Marelui Vehicul* sau *Mahāyānasamgraha*, și ea a fost sistematizată, după aceea, de fratele mai mic al acestuia din urmă, Vasubandhu (secolul al IV-lea), care, după ce s-a convertit la Marele Vehicul, a redactat diverse comentarii cu privire la operele fratelui său, dar mai ales *Demonstrația (faptului că natura lucrurilor este o activitate care ne face să cunoaștem fără a adăuga nimic)* sau *Vijñaptimatratāsiddhi*, constituită din două tratate scurte, *Douăzeci* (de versete) sau *Vimshatikā* și *Treizeci* (de versete) sau *Trimshatikā*, care, comentată de Sthiramati, constituie expunerea sistemului și fundamentul școlii Vijñānavāda clasice.

Combătându-i pe realiștii Sarvāstivādin, pentru care obiectele exterioare există în mod real și obiectiv, școala Yogācāra-Vijñānavāda a profesat o doctrină idealistă (inspirată desigur din experiențele de reculegere cărora li se dedau cei a căror „conduită este conformă cu Yoga", altfel spus, acei yoghini care au dat numele școlii Yogācāra), postulând că fenomenele nu sunt decât ceea ce fiecare conștiință le face să fie: după această doctrină idealistă (dar nu subiectivistă), numită a lui „Nimic-decât-gândire", *dharma* sunt numai manifestări ale conștiinței. Conștiința sau cunoașterea (*vijñāna*) este aceea care, obiectivându-se prin dinamismul inerent, „creează", adică ne face să cunoaștem (*vijñapti*) și constituie obiectul cunoașterii, dualitatea subiectului percepător și a obiectului perceput fiind, de fapt, interioară conștiinței, din moment ce aceasta din urmă, „maculată", ajunge, din această cauză, să interpreteze Realitatea sub forma dualității. Bazându-se pe o analiză extrem de fină a conștiinței și a diferitelor sale nivele — analiză de o profunzime deosebită, dar de o înțelegere foarte dificilă, astfel încât ne vom limita aici doar să trasăm o schiță —, Vijñānavāda clasică descrie cu precizie procesul de dezvoltare (*parināma*) al Conștiinței pure, supusă, în virtutea dinamismului său intern, la trei modificări, cărora le corespund trei straturi ale conștiinței, anume „conștiința de străfund" sau „conștiința-receptacul" (*ālayavijñāna*), un fel de psihism de fond unde se înmagazinează urmele pe care le lasă actele de cunoaștere, apoi spiritul (*manas*) și, în sfârșit,

conștiințele în act sau conștiințele senzoriale. Dinamismul reprezentării comportă un fel de reciprocitate obiectivantă-subiectivantă și de înlănțuire perpetuă între partea subiectivă și partea obiectivată a reprezentării, prin care percepțiile se cauzează și se succed fără oprire. Legea co-producerii condiționate este, după părerea acestei școli, postulată ca reală, dar ea operează aici numai pe versantul „subiectiv" (chiar dacă, riguros vorbind, opoziția subiectivului și a obiectivului este aici lipsită de sens), adică în sânul conștiinței de străfund, a cărei lege și ființă însăși o constituie: cauzalitatea înlănțuie aici numai momentele conștiinței în sânul conștiinței de străfund, purtătoare de germeni și de impregnări, care este concepută de această școală ca suportul fluent al transmigrării, întrucât ea se prezintă ca un fel de succedaneu fenomenist al Sinelui brahmanic. În sfârșit, sunt deosebite aici trei moduri de a fi, care pot fi atribuite realității trăite de noi, și anume natura imaginară (*parikalpita*), natura dependentă (*paratantra*) și natura absolută (*parinishpanna*), identică cu Absolutul sau Astfelitatea (*Tathatā*), esență și bază omogenă ale tuturor *dharma* (*dharmatā, dharmadhātu*).

3.3.5. Logicienii budiști

Dignāga (480-540), autorul *Tratatului sumar asupra surselor de cunoaștere* sau *Pramānasamuccaya*, și Dharmakīrīti (secolul al VII-lea), autorul lui *Pramānavārttika*, comentariu asupra operei precedente, sunt cei mai iluștri reprezentanți a ceea ce s-a convenit să se numească școala Logicienilor budiști, și care ar merita mai mult să fie numită școala epistemologică budistă a surselor și a normelor cunoașterii drepte, atât este de adevărat că această școală, deși s-a străduit să cerceteze cât mai de aproape necesitatea ce guvernează resortul intrinsec al conexiunii logice în diferitele tipuri de inferență și deși a pus bazele unei formalizări a raționamentului inferențial, a produs o schimbare revoluționară, făcând din epistemologie inima reflecției filosofice, și, prin urmare, a procedat mai ales la o critică generală a cunoașterii. Determinarea poziției filosofice a acestei școli este delicată, în sensul că, situată la confluența unor curente contradictorii, ea s-a silit să articuleze idealismul metafizic al școlii Yogācāra-Vijñānavāda cu realismul critic al școlii Sautrāntika. Contribuția cea mai semnificativă a acestei școli la filosofia indiană este teoria sa privitoare la cunoaștere: ea postulează, pe de o parte, că nu există decât două surse ireductibile ale cunoașterii drepte, senzația sau cunoașterea imediată (*pratyaksha*) și inferența (*anumāna*), la Dignāga,

sau activitatea de construcție mentală (*kalpanā*), la Dharmakīrīti, surse care se deosebesc prin originea lor și se exclud una pe alta, iar, pe de altă parte, că nu există decât două feluri de cunoaștere, cunoașterea directă și cunoașterea indirectă, care trebuie să coopereze în actul de judecată din care rezultă cunoașterea. Fiecare percepție, oricât ar fi ea de primitivă, comportă astfel un element sensibil și un element rațional. Pe de altă parte, această școală, invocând principiul după care „albastrul și conștiința albastrului sunt totdeauna sesizate împreună" (*sahopalambaniyama*) și deci nu sunt diferite, a procedat, de asemenea, la o respingere a realismului și a profesat un idealism după care reprezentările obiectivate nu sunt altceva decât conștiința însăși, conștiința dându-și forma obiectului (*sākāra-vāda*). În sfârșit, fiind vorba de problema semnificației cuvântului, ea a luat o poziție opusă teoriei denotației directe apărate de întâiul Nyāya și a susținut teoria semantică după care un nume nu exprimă sensul lui decât prin „excluderea altuia" (*anyāpoha*), adică prin negarea sensului opus, astfel că sensul direct al unui cuvânt este în întregime negativ, dat fiind că el se sprijină pe negarea tuturor celorlalți semnificați și nu se determină decât prin suma negațiilor pe care le indică (*apohavāda*); pentru nominalismul budist, sensul unui cuvânt nu ar putea fi, prin urmare, ipostaziat ca o entitate reală, deoarece conceptul pe care el îl semnifică nu este decât o ficțiune incapabilă să califice sau să caracterizeze într-o manieră pozitivă datul particular, care, fiind lipsit de orice determinație și inexprimabil, este inaccesibil facultății generalizatoare a limbajului.

3.4. Shaktismul și tantrismul: încarnare și eliberare

Între secolele al V-lea și al VII-lea s-a dezvoltat în anumite regiuni ale Indiei un cult particular, shaktismul, care peste puțin timp și-a elaborat o teologie proprie. Privilegiind polaritatea feminină în sânul naturii divine, această formă de cult s-a adresat mai întâi paredrilor zeilor și în mod cu totul special zeițelor care încarnau pe Shakti a lui Shiva, Marele Zeu, adică energia lui de manifestare, puterea lui divină manifestată în creație, polul masculin încarnat în Shiva reprezentând, dimpotrivă, forța statică și imutabilitatea Absolutului îndepărtat și transcendent, dat fiind că Shiva, privat de energia sa de manifestare, este asemenea unui cadavru (*shava*). Mai târziu, adorată sub forma Marii Zeițe, având o înfățișare când binevoitoare când înspăimântătoare (Doūrgā sau, mai ales, Kālī), Shakti a

apărut ca divinitate supremă și unică, în măsura în care ea este totalitatea Energiei universale de la care emană totul și în care totul, în chip periodic, se resoarbe. Cultul său comporta două căi: aceea numită „de dreapta", cea mai răspândită și de o mare puritate și spiritualitate, și aceea numită „de stânga" (impură, oblică, inversă), cu practici transgresive, în ceea ce privește valorile și normele ortodoxe, și, prin urmare, nedemne. Acest cult al lui Shakti trebuie apropiat de formele particulare ale hinduismului și ale budismului, care au înflorit începând cu secolele V–VIII și care sunt cunoscute sub denumirea generică de tantrism (de la *tantra*: „urzeală", „doctrină sistematică", de unde „text doctrinar").

Această etichetă comodă, dar, la urma urmelor, destul de vagă, acoperă în fapt un complex destul de stufos, și deci greu accesibil, de culte adresate divinității polarizate, adică concepute ca un principiu dublu (fiecare divinitate bărbătească având paredrul său), ritualuri nenumărate, practici magice vizând obținerea stăpânirii universale și vaste speculații punând în joc o viziune originală a universului și o evaluare a energiilor subiacente dinamismului universal și, de asemenea, imanente organismului omenesc în virtutea unui sistem de omologii și de echivalențe micro-macrocosmice. Încercând să treacă dincolo de opoziția dintre pur și impur, care se află la baza civilizației indiene, și silindu-se să amplifice sufletul omului prin procedeul transgresiunii sistematice și a inversiunii sacrului, anumite practici tantrice nu au ezitat să reabiliteze și să mobilizeze, în slujba progresului spiritual al omului și a idealului de eliberare (*mukti*), ceea ce în mod normal este cauza căderii sale, anume plăcerea (*bhukti*), în și printr-un fel de transmutare sacramentală a sexualității.

3.5. Shivaismul din Caşmir

Între secolele al IX-lea și al XI-lea s-a dezvoltat și a strălucit cu o lumină vie în Caşmir, până în secolul al XII-lea, o școală filosofică remarcabilă, compusă ea însăși din mai multe curente doctrinare împletite între ele, care reprezintă fără nici o îndoială, prin bogăția și profunzimea speculațiilor, punctul de orgă al filosofiei indiene clasice. Shivaismul din Caşmir se prezintă ca o școală de orientare nondualistă, care se deosebește atât de budism, influent în Caşmir în această epocă, ca și de Shaiva Siddhānta dualistă, și regrupează mai multe tendințe sau tradiții, și anume tradiția numită Trika (purtând acest nume pentru că afirmă coesențialitatea „triadei" principiilor, adică individul, energia universală

și Shiva), care are ca text de bază *Shiva-sūtra*, transmis de Vasugupta (secolele VIII–IX) și comentat de Kshemarāja în secolul al XI-lea, aceea a școlii Kula, aceea a Recunoștinței sau Pratyabhijñā, întemeiată spre sfârșitul secolului al IX-lea de Somānanda și dezvoltată de discipolul său Utpaladeva, aceea a școlii Spanda, al cărei text de bază este *Stanțe despre vibrația (subtilă interioară)* sau *Spanda kārikā*, atribuit tot lui Vasugupta, și, în sfârșit, aceea a școlii Krama, mai religioasă și mai ritualistă. Astfel, speculațiile școlii shivaismului din Cașmir, dintre care primele au început cu Vasugupta (secolele al VIII-lea și al IX-lea) și discipolul său Kallata (cca 850–900), au făcut obiectul unei elaborări filosofice de către Somānanda (875–925) și discipolul său Utpaladeva (cca 900–950) și și-au găsit împlinirea în opera magistrală și monumentală a lui Abhinavagupta (sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea) și a discipolului său Kshemarāja (secolul al XI-lea). Fiind totodată metafizician, mistic, poet și estetician, Abhinavagupta, cu siguranță unul dintre cei mai mari filosofi ai vechii Indii, a realizat sinteza numeroaselor curente și contribuții în al său *opus maximum, Lumina asupra tantrelor* sau *Tantrāloka*, veritabilă Sumă teologică a Trikăi și enciclopedie tantrică împărțită în treizeci și șapte de capitole. Școala Recunoștinței sau Pratyabhijñā a fost aceea care a furnizat acestor speculații suprastructura lor metafizică, conținută în *Versetele asupra recunoașterii Seniorului* sau *Īshvarapratyabhijñākārikā* de Utpaladeva (secolul al X-lea), comentate de Abhinavagupta. În opoziție cu anumiți partizani ai ideii de *brahman*, care făceau din Absolut o ființă lipsită de energie, originalitatea shivaismului din Cașmir constă mai întâi în a pune accentul pe dinamismul Conștiinței supreme, a cărei efervescență creatoare se va desfășura sub forma manifestării cosmice și a cărei efuziune luminoasă va da naștere lumii printr-un proces de „emanație fonematică", ce va duce la apariția unei serii de principii sau de categorii ale realității (*tattva*), în general în număr de treizeci și șase, cărora le corespund planuri vibratorii din ce în ce mai grosiere. Shivaismul din Cașmir profesează de altfel un „idealism realist" (*abhasavāda*), după care manifestările în formă de proiecții luminoase (*abhāsa*), care constituie realitatea empirică, nu sunt magie iluzorie (*māyā*), cum e cazul în Vedānta shankariană, ci, întrucât sunt înrădăcinate în Conștiința universală care este sursa lor, ele sunt o expresie reală a puterii divine în curs de transformare. În sfârșit, shivaismul din Cașmir s-a silit să inventarieze diferitele energii, al căror joc neîntrerupt dar complex subîntinde în aceeași măsură evoluția vieții divine și viața psihică a omului.

3.6. Gramatică și filosofie a limbajului

Chiar din perioada vedică, cuvântul a fost exaltat, sacralizat, adorat pentru el însuși de conștiința indiană care se minuna de puterea lui singulară, mai ales în acțiunea rituală. Această divinizare a cuvântului i-a dus pe literații indieni la dezvoltarea foarte de timpuriu a unei conștiințe lingvistice ascuțite, care trebuia să se manifeste atât în lucrările Gramaticilor (*Vaiyākarana*), în demersul științific, cât și în reflecția filosofică asupra limbajului. Lingvistul Pānini (secolul al IV-lea î.Hr.), autorul lucrării *Opt lecții* sau *Ashtādhyāyī*, a redactat o gramatică care descrie limba sanscrită și codifică folosirea ei într-un limbaj deja formalizat, ceea ce stă mărturie pentru o conștiință lingvistică destul de accentuată pentru acea epocă, în timp ce comentatorul său Patañjali (secolul al II-lea î.Hr.), autorul unui *Mare comentariu*, sau *Mahābhāshya*, asupra operei celui din urmă, a fost primul care a combinat metoda gramaticală a lui Pānini cu punerea la punct a procedurilor de interpretare și cu considerații de ordin filosofic și psiholingvistic. În perioada clasică, numeroși gânditori indieni au căutat să dea socoteală de realitatea constituită de cuvânt și să definească esența lui, și i-au atribuit adesea un statut metafizic foarte înalt, în același timp în care afirmau valoarea sa salvatoare. De altfel, reflecția s-a consacrat investigării semnificației (*shakti, vritti*) și procesului semiologic: într-o perspectivă care nu opune, cum facem noi, o semnificație bazată pe o asociere reciprocă a semnului și a lucrului și o semnificație sintagmatică bazată pe o relație între semne, ei s-au preocupat de mecanismul formării frazelor și mai ales de problema relației dintre cuvinte și frază, și și-au pus întrebarea, în această privință, dacă unitatea de sens cuprinsă în fraza enunțată nu este decât suma semnificațiilor cuvintelor din care e formată fraza, cu condiția ca ordinea lor de succesiune să fie respectată (teza școlii Bhatta), sau dacă cuvintele nu ar putea să fie purtătoare ale unei semnificații proprii înainte ca ele să fie combinate într-o frază (teza școlii Prabhākara). Reflecția lingviștilor filosofi a sfârșit prin a constitui o ramură a filosofiei, un „punct de vedere" (*darshana*), propunând chiar o soteriologie, o cale de mântuire prin gramatică. Conexiunea dintre filosofie și gramatică apare într-o formă dezvoltată începând cu *Tratatul despre cuvânt și despre frază* sau *Vākyapadīya* de Bhartrihari (secolul al V-lea), în care cuvântul este ridicat la rangul de principiu absolut și unde se susține că realul ultim este de ordinul Cuvântului, ajungându-se la doctrina „nondualității Cuvântului (și a lumii)" sau *Shabdādvaita*: „Realitatea care este Cuvântul este *brahman*

nepieritor, fără început și fără sfârșit; de la el emană formarea universului sub forma sensului" (*VP* I.1). Filosofia lui Bhartrihari unește astfel un monism proto-vedântic cu filosofia gramaticală. Mandana Mishra (secolul al VII-lea–secolul al VIII-lea?) a compus după aceea o *Demonstrație a existenței lui sphota* sau *Sphotasiddhi*. Numeroși gânditori au speculat, după el, asupra lui *sphota*, a cărui noțiune scumpă Gramaticienilor ne trimite la misterioasa și fulguranta relație care „explodează" între sunet și sens, între cuvânt și idee. Simplificând, se poate spune că această noțiune, a cărei interpretare este delicată, decurge din necesitatea de a postula o esență a cuvântului dincolo de fenomene, esență care, de îndată ce s-a manifestat prin acestea din urmă, ne face să înțelegem, în calitate de suport al semnificației, sensul obiectelor desemnate de frază (sau câteodată de cuvânt). *Sphota* indiviz, în calitate de arhetip prelocutor al sunetului și al sensului, se dezvăluie astfel ca echivalent a ceea ce numim gândire în stare născândă, dar conceput aici, în cadrul monismului cuvântului, în termeni de cuvânt mai degrabă decât de idei, dat fiind că nu există gândire fără limbaj.

3.7. Estetică

Dintre toate disciplinele inventate de geniul indian, puține sunt angajate atât de profund în indianitate ca estetica, considerată ca o ramură a filosofiei. Elaborată pornindu-se de la artă, care este într-o foarte mare măsură artă sacră și care este probabil una dintre cele mai rafinate din lume, estetica indiană este originală în multe privințe: nu numai că ea este mult mai puțin supusă problematicii imitării (*mimesis*) care a guvernat estetica occidentală de la filosofia greacă încoace, dar în plus, pentru că emoția estetică se manifestă prin excelență în teatru, ea și-a găsit referința electivă în dramaturgie (*nātya*), care reprezintă pentru indieni singura artă totală unde se întâlnesc diferite arte, și, într-un grad mai mic, în arta poetică, concepută ca o ramură separată și ca un instrument al celei dintâi. În loc de a se chinui voind să determine statutul ontologic al operei de artă, așa cum face estetica occidentală, estetica indiană s-a preocupat mai degrabă să determine specificitatea experienței estetice, să elucideze natura sa, să degaje condițiile posibilității ei și să identifice resorturile ei intime. Dacă poetica s-a constituit lent în primele secole ale erei noastre, textele majore ale esteticii indiene rămân totuși *Tratatul de dramaturgie* sau *Nātyashāstra*, atribuit lui Bhārata, dar de

fapt fixat prin secolul al VI-lea, tratat celebru, consacrat artei teatrale, dansului și muzicii și comentat de marele filosof cașmirian Abhinavagupta în al său *Abhinavabhāratī* (secolele X–XI), *Explorarea poeziei* sau *Kavyamīmānsā* de Mammata (secolul al XI-lea) și, în sfârșit, *Oglinda compunerii literare* sau *Sāhityadarpana* de Vishvanātha (secolul al XIV-lea). Noțiunea centrală a esteticii indiene este aceea de „savoare estetică" sau *rasa* (lit.: „sevă", „suc", „esență"), un fel de climat afectiv sau tonalitate afectivă (*Stimmungen*) epurată pe care o trezește în spectator caracterul dominant al unei opere de artă, oricare ar fi ea.

Din opera de artă se degajă o „savoare" particulară, calitate esențială și dominantă care îi conferă specificitatea sa și care trebuie să trezească în cel ce o contemplă o înțelegere imediată a naturii intrinseci a operei. „Savoarea estetică" este o stare subiectivă a spectatorului, a auditorului sau a cititorului, prin care dispozițiile sale afective consonante sau stările sale sufletești, în armonie cu opera incitatoare, se trezesc în contact cu aceasta, procurând o delectare estetică durabilă. Registrele de expresie datorită cărora spectatorul participă la misterele emoției sunt în număr de opt, dat fiind că nu există decât opt sentimente permanente (*sthāyibhāva*): aceste opt înclinații afective, permanente prin aceea că sunt consubstanțiale cu natura umană, sunt de ajuns pentru a da socoteală de totalitatea vieții psihice. Aceste sentimente permanente rămân în stare latentă sub formă de urme sau de impregnări reziduale, acumulate în timpul vieții actuale și în viețile anterioare, și rămânând îngropate în străfundurile personalității, în substructurile conștiinței. Aceste opt sentimente permanente sunt, respectiv, substraturile celor opt *rasa*: Îndrăgostitul (*shringāra*), *rasa* incontestabil cea mai importantă, Comicul (*hāsya*), Pateticul (*karuna*), Furiosul (*raudra*), Eroicul (*vīra*), Teribilul (*bhayānaka*), Odiosul (*bībhatsa*), Minunatul (*adbhuta*). Cititorul occidental se va convinge cu ușurință de justețea acestei teorii indiene și de universalitatea acestor opt registre de expresie examinând afișele spectacolelor (cinema, teatru) pe drumul public sau anunțurile publicitare din revistele ilustrate. Atunci când în anumite condiții — și anume combinarea complexă a celor trei factori, „determinanții" (*vibhāva*), adică situațiile subsidiare sau condițiile circumstanțiale jucând rolul de cauze inductoare, „consecutivii" (*anubhāva*), sau efecte ale sentimentului sub forma unui răspuns psihofiziologic (mimica jocului actorului), și cele treizeci și trei de stări accesorii sau complementare (*vyabhicārī bhāva*) care însoțesc sau modulează sentimentul permanent — jocul actorului reactivează aceste emoții potențiale, în sufletul spectatorului

se produce, datorită unui transfer, o trezire a acestor impresii ațipite care încep să vibreze, suscitând o veritabilă încântare legată de cristalizarea și perceperea *sui generis* a lui *rasa*. Începând cu Udbhata și cu Ānandavardhana (secolul al IX-lea), o vie controversă a izbucnit asupra problemei de a ști dacă este posibil și legitim de a depăși pluralismul celor opt *rasa*, recunoscând existența unei a noua savori, care ar fi chintesența tuturor stărilor emotive sau ar sta la originea lor, și anume savoarea supramundană a Potolirii (*shānta*), decurgând din potolirea interioară (*shama*) și corespunzând, în planul estetic, experienței acestei păci spirituale care este apanajul înțeleptului ce s-a eliberat de legăturile cu lumea. În felul acesta, contemplarea estetică, prin mecanismul complex al fruiției lui *rasa*, care pune în joc tezaurul irizațiilor afectivității, are ca efect de a ne conduce spre prospețimea imediată a emoției regăsite. Dar rafinamentul suprem este de a ne transporta dincolo de emoție, chiar și epurată, într-o stare liniștită și senină în care gustăm repausul supraactiv al purei prezențe spirituale. Guvernând la origine regulile și convențiile precise care funcționau în arta dramatică, teoria respectivei *rasa* ajunge astfel, treptat, să fie aplicată artelor plastice.

Un alt principiu important care a dominat doctrinele din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea este acela al „rezonanței" sau sugestiei (*dhvani*, lit.: „rezonanța" sau ecoul pe care îl trezește un obiect sau un sentiment), principiu suprem al esteticii literare, atât este de adevărat că plăcerea estetică nu poate să fie decât sugerată. Abhinavagupta s-a făcut campion al acestui principiu în *Lămuririle asupra luminii sugestiei* sau *Dhvanyālokalocana*, comentariu asupra *Luminii sugestiei* sau *Dhvanyāloka* a lui Ānandavardhana (secolul al IX-lea). Dacă opera literară este o astfel de sursă de plăcere estetică, aceasta nu se datorează triplei puteri a cuvântului (expresie directă, putere sintactică, expresie secundară sau figurată), ci unei funcții de sugestie proprii, inductoare de savoare poetică, care pune în valoare un sens sugerat, altul decât sensul exprimat, și aceasta independent de rolul auxiliar jucat de ornamentele (*alamkāra*), calitățile sau figurile de stil (*guna* și *rīti*).

3.8. Absența filosofiei politice în India și statutul artei de a guverna

O trăsătură remarcabilă a gândirii indiene este aceea că ea are un caracter politic mai puțin evident decât aceea din Occident, dat fiind că

ea nu a socotit niciodată necesar să dezvolte o filosofie politică sau o teorie politică în sensul occidental al acestor expresii, și anume de reflecție autonomă și principială asupra originii societății, nașterii legăturii sociale, naturii comunității politice, fundamentelor ordinii sociale, bazei suveranității politice, legitimității autorității politice, celui mai bun regim sau diverselor formule posibile de organizare a puterilor etc. În timp ce filosofia greacă, luând act foarte devreme de centralitatea politicului în existența colectivă a oamenilor trăind în societate, a recunoscut de la bun început, o dată cu destinația comunitară a animalului uman, natura politică a omului și a rezervat un statut eminent artei politice (Platon subliniază superioritatea „artei regale" în *Omul politic*, în timp ce pentru Aristotel politica, în măsura în care ea este știință, are preeminența unei științe „arhitectonice" în ordinea practică, după *Etica nicomahică*), primordialitatea absolută acordată de ideologia brahmanică ordinii socio-cosmice (*dharma*), prezentă dintotdeauna în fața noastră, în calitate de bază a diviziunii societății în patru ordine funcționale (*varna*), și pregnanța modelului organicist al societății în vechea Indie au împiedicat gândirea indiană să pună probleme cu adevărat *filosofice* în domeniul socio-politic. Nimic nu este mai străin, în special, gândirii indiene decât teoriile noastre moderne despre contractul social, care au pretenția să deriveze originea societății și a statului dintr-o decizie constitutivă, oricare ar fi, de altfel, maniera în care a putut fi conceput acest contract (pact la Hobbes, contract social la Rousseau etc.).

Or, ceea ce principalul tratat de artă politică al vechii Indii, *Arthashāstra*, atribuit lui Kautilya (sau Kautalya, nume care trece drept supranume al lui Cānakya, ministrul lui Candragupta Maurya — 321–297 î.Hr. —, dar textul care ne-a parvenit rezultă fără îndoială dintr-o compilație făcută de Vishnugupta în secolul al III-lea d.Hr.), ne oferă prilejul de a cunoaște — în loc de o filosofie politică sau o teorie a suveranității, demne de acest nume și împotriva oricăror așteptări — este o artă de a guverna „instrumentalizată", care, lipsită de orice considerație de moralitate, adică fără a se împiedica de principii morale sau religioase, susține că scopurile puterii sunt politice și economice, ținta supremă fiind salvarea statului. Consemnată în această carte de „rețete" de un realism deschis și de o deosebită precizie, această artă de a guverna, pe care nu o putem dezvolta aici, dar care ne arată o față ciudat de modernă, chiar dacă nu corespunde în mod necesar cu ceea ce a fost realitatea istorică a regatelor indiene, propovăduiește o politică sistematică de maximizare a puterii învecinându-se cu *Realpolitik* și neezitând să recurgă la procedee demne de

Machiavelli, prescrie o încadrare dirigistă a activității economice de către stat, în maniera colbertismului și, în sfârșit, fiind vorba de raporturile dintre politică și război privite cam în maniera lui Clausewitz, recomandă o strategie geopolitică concentrică originală (teorie numită a „cercului stărilor").

Putem, desigur, deplânge o asemenea absență a filosofiei politice în India și considera, după criteriile noastre occidentale moderne, că ea a fost vinovată de stagnarea, chiar de imobilismul societății indiene de-a lungul timpurilor, dar putem tot așa de bine să apreciem că ea a ajutat India să nu se verse în „iluzia politică" (J. Ellul), care consta în a considera omul ca subiect totalizator al istoriei, în a sacraliza politica și în a urmări în chip naiv și în van un absolut care nu ar putea să existe în sânul ei *ex hypothesi*[*]; și că, printr-unul din acele paradoxuri cu care istoria este obișnuită, ea l-a ferit, prin urmare, pe om să se angajeze în diverse aventuri politice atâtate de ideologii funeste de inspirație „constructivistă" (F. Hayek) care au avut ambiția de a „făuri un om nou" sau de a instaura o „ordine nouă", conform cu marele mit al secolului al XX-lea, dar au sfârșit prin atrocități monstruoase și catastrofe politice.

Concluzie

Filosofia indiană clasică, după cum se vede, reprezintă un monument demn de toată admirația, căruia trebuie deci să-i facem dreptate, lucru la care ne invită, prin aprecierea de mai jos, marele indianist și filosof Max Müller (1823–1900):

„Dacă ar trebui să indic, din lumea întreagă, țara cea mai dotată în bogății, în luxurianță și în frumusețe de natură — și care în anumite locuri este un adevărat rai — aș indica India. Dacă aș fi întrebat sub care cer spiritul omului și-a dezvoltat cel mai bine unele dintre darurile sale cele mai prețioase, a aprofundat în cea mai mare măsură marile probleme ale existenței și a găsit soluții, dintre care unele să rețină atenția chiar și a celor ce i-au studiat pe Platon și pe Kant, eu aș indica tot India. Dacă m-aș întreba din ce literatură, noi europenii, care ne-am hrănit aproape exclusiv din gândirea grecilor și romanilor, din gândirea evreilor, putem extrage elementul corector de care avem atâta nevoie pentru a perfecționa viața noastră interioară, pentru a o face mai comprehensivă, mai

[*] prin ipoteză (în lat., în original, n.t.).

universală, de fapt, mai autentic umană, totdeauna India va fi aceea pe care o voi arăta" (*India: ce ne poate ea învăța?*).

De două secole, simțul comun occcidental se încăpățânează să nege caracterul de „filosofie" gândirii Indiei. Fiecare cunoaște cele două motive, pe care cu plăcere le evocă în această privință, avându-i drept chezași pe un Hegel sau pe un Heidegger.

Pe de o parte, gândirea Indiei, prin chiar natura ei mito-poetică, ar fi circumscrisă în prea mare măsură în sfera reprezentării pentru a fi capabilă să facă un salt în afara câmpului mitic și religios, și, prin urmare, să se ridice la concept, adică să se ridice, sub auspiciile favorabile ale unei reprize speculative nedefinite, spre o deplină transfigurare a ei înseși în concept. Dacă e adevărat că nedeterminarea polimorfă a simbolisticii hinduse se află în contrast cu determinarea fermă a conceptului în materie de cunoaștere, și că este necesar să alegem între reprezentare și concept, excesiva disponibilitate a gândirii indiene față de mit — se știe cât de luxuriant este, în expansiunea sa necontrolată, universul mitic al Indiei, această țesătoare neobosită de mituri — și dependența ei de o revelație exterioară de ordin religios, ar fi interzisă în mod irevocabil apariția, în India, a filosofiei ca atare și constituirea adevărului ei, autonom și întemeiat pe rațiune.

Pe de altă parte, civilizația indiană ar fi fost în așa măsură îndrăgostită de Absolut sau „beată de Dumnezeu", încât reflecția ei, înscrisă în timpul imobil al revelației Absolutului (*brahman*) și magnetizată de perspectiva eliberării, n-ar fi avut răgazul necesar, de-a lungul mileniilor, de a se aventura spre marginile escatologice ale condiției umane pentru a se prăbuși, în afara domeniului de accesibilitate al inteligenței discursive, într-o experiență abisală, în care finitatea ar fi suprimată prin contactul cu infinitul, cum ar dovedi-o exemplul, repetat de-a lungul timpurilor, al marilor ei înțelepți contemplativi, instalați statornic, la sfârșitul ascezei lor contemplative, în liniștea și pacea inefabilă a unei anumite experiențe eliberatoare, reculeasă în profunzimile ei de imanență — oricare ar fi maniera în care diferitele școli doctrinare se străduiesc să justifice o asemenea experiență-limită, transcriind-o în universul discursului —, sau aceea a marilor săi mistici, ajunși, în culmea fină a sufletului, la starea de fuziune teopatică. Pe scurt, filosofia indiană, deoarece s-ar fi dedicat numai vieții spirituale și s-ar fi atașat, din grijă terapeutică, mai mult de explorarea posibilităților spirituale ale omului decât de *theōria* dezinteresată sau de speculația filosofică propriu-zisă, ar fi pus accentul pe experiența intuitivă directă ca singur mijloc de acces la Realitatea ultimă

și, prin urmare, ea ar fi o filosofie de natură exclusiv „spiritualistă", recunoscând realitatea supremă a Spiritului. Astfel, gândirea Indiei, din momentul în care ar fi avut în mai mică măsură vocația de a fi instrumentul de elucidare a experienței umane, însușindu-și mișcarea de identificare a existenței prin ea însăși, decât să facă loc recunoașterii unei prezențe în care existența acceptă să se piardă, nu s-ar fi pretat niciodată la acest mod critic al speculației care este apanajul Logosului, preferând clarobscurul credinței și efuziunile sale, administrării raționale a probei: ea ar fi rămas dincoace sau dincolo de discursivitatea critică inerentă ordinii raționale, cu parcursul său argumentativ mediatizat de concept și de discurs. De altfel, filosofia indiană ar fi fost legată intrinsec de autoritatea unei Revelații care nu poate fi repusă în discuție, și rămâne deci prizonieră a unei ortodoxii, respectiv aceea care definește acceptarea autorității *Vedei*.

În sfârșit, activitatea filosofică în India veche ar fi fost închegată în tiparul „școlilor" care profesau un corp de doctrină fixat *ne varietur**, astfel că natura intemporală sau atemporală a sistemelor elaborate de școlile de filosofie ale Indiei ar fi interzis orice posibilitate a unei *istorii* a filosofiei indiene, dacă este adevărat că istoria este totdeauna analiza unei schimbări, a unei evoluții, a unor bifurcații și inovații neîncetate.

Or, chiar dacă descrierea precedentă nu este falsă, fiind vorba de însăși experiența liberatoare, aceste reproșuri recurente sub forma unor locuri comune nu au alt fundament decât ignoranța crasă, adică ignorarea acestei mari, acestei minunate aventuri a filosofiei indiene pe care noi abia am schițat-o. Căci după ce mai întâi am măsurat prudența extremă cu care se cuvine să fie abordată gândirea indiană, vom conveni acum că filosofia indiană, prin amploarea, ordonarea, originalitatea speculațiilor, ne permite să cunoaștem pe deplin concepții filosofice demne de acest nume.

În primul rând, este inexact să se afirme că filosofia indiană este de natură exclusiv „spiritualistă", întrucât, dacă este adevărat că cea mai mare parte a școlilor filosofiei Indiei recunosc într-adevăr realitatea supremă a Spiritului, într-o formă sau alta, unele dintre ele (jinismul, Vaisheshika, Sāmkhya) recunosc tot pe atât realitatea ultimă a naturii sau a materiei, fără a mai vorbi de curentul materialist (Cārvāka) care postulează realitatea ontologică exclusivă a materiei.

---

* neschimbător (în lat., în original, n.t.).

Pe de altă parte, dacă este adevărat că gândirea Indiei a pus totdeauna accentul pe mântuirea spirituală ca țintă supremă spre care aspiră, mai mult sau mai puțin estompat, fiecare efort al individului, și că ea nu a încetat de a articula, de a accentua, de a defini și redefini într-una acest obiectiv, adăugând la aceasta contururi mai precise și dimensiunea suplimentară a conștiinței, este totuși permis să ne întrebăm dacă e legitim de a spune că este „religioasă", în accepția occidentală a cuvântului, această căutare a mântuirii sau această vizare a eliberării, care a polarizat gândirea indiană timp de secole, în măsura în care această vizare, care înțelege să rezolve problema fundamentală a condiției umane prin chiar depășirea ei, pe de o parte poate că nu revine cu necesitate categoriei „religiosului", în sine, așa cum o înțelegem în mod spontan în Occident, în virtutea unei moșteniri culturale multimilenare, iar pe de altă parte a putut să se afirme și să înflorească și în contextul curentelor atee, cum a fost cazul în jinism, budism și, într-un grad mai mic, în Yoga. Oricum ar fi, rămâne deschisă problema de a ști dacă nu cumva grija sa pentru radicalitate metafizică, profunzimea sa și acuitatea sa de analiză nu fac filosofia Indiei în stare de a înțelege interesele spirituale veritabile ale umanității.

În al doilea rând, este greșit să pretindem că filosofia Indiei e în întregime legată de autoritatea infailibilă a Revelației vedice, deoarece tradițiile Sāmkhya și Yoga, jinism și budism, izvorâte din curentul numit *shramana* (curent opus tradițiilor clasei sacerdotale a brahmanilor), pe de o parte, și Nyāya și Vaisheshika, pe de altă parte, nu au texte sacre investite cu autoritate vedică.

În al treilea rând, tradițiile filosofice ale Indiei nu au nimic atât de absolut, atât de rigid ca ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin acest termen, iar gândirea indiană, în pofida refuzului său masiv de a fi consacrată istoricește Istoriei cu majusculă ca putere a devenirii colective, a fost și ea angajată inexorabil într-o „istorie fără voia ei", după fericita expresie a lui M. Biardeau, cum ar fi jocul filiațiilor doctrinare între gânditorii succesivi și cel al schimburilor de influență între curentele și stilurile de gândire reperabile în istoria filosofiei Indiei, care se arată, aici, tot atât de complex ca acela pe care îl discernem în filosofia Occidentului, chiar dacă este adevărat că „este la fel de ușor, în India, de a constata prelungiri, cât este de greu să asistăm la rupturi" (L. Renou).

În ultimul rând, e fals să se afirme că filosofia Indiei nu are decât un conținut mito-poetic, oricât ar fi fost ea de incapabilă să se atașeze examenului critic și investigației raționale a naturii lucrurilor sau să urmeze linia exigenței raționale. Pe de o parte, sisteme cu o orientare

atât de indiscutabil „religioasă" sau „spirituală", ca Sāmkhya și Yoga, nu sunt, din acest motiv, mai puțin reprezentative pentru tradiția examenului critic și investigației raționale (*ānvīkshikī*) nesprijinindu-se decât pe raționamentul autonom și pe experiență, tradiție din care au rezultat, de asemenea, alături de economie (*varttā*) și de politică (*dandanīti*), Nyāya și Vaisheshika. Pe de altă parte, această cugetare nu a ignorat exigențele gândirii raționale: este suficient să cercetezi, oricât de puțin, nenumăratele comentarii care formează imensa literatură filosofică a Indiei pentru a-ți da seama cât de mult s-a străduit gândirea indiană să inventarieze sursele și normele cunoașterii valide (*pramāna*), să stabilească condițiile formale ale adevărului discursului, să treacă în revistă treptele succesive ale cunoașterii, să încordeze strâns resortul conexiunii logice în inferență (*anumāna*), să treacă prin ciurul rigorii logice diversele proceduri argumentative, să codifice practica dialecticii (*tarka*) etc. Atunci se va constata, ca un adevăr de evidență, că gândirea Indiei s-a străduit să satisfacă tot mai mult exigențele demonstrației raționale, îndeosebi în școala epistemologică și logică Nyāya.

Dacă este adevărat că istoriile care câștigă destulă amploare, coerență, continuitate și stil capătă forma civilizației, nu este mai puțin adevărat că începând din secolul al XII-lea, gândirea indiană s-a arătat incapabilă de a-și reînnoi problematica proprie și că a fost în mod progresiv lovită de scleroză, începând cu secolele al XIV-lea și al XV-lea; astfel că, o dată ce vâna ei creatoare a fost secată și în absența surselor de înnoire, ea a devenit un cimitir de virtualități sterilizante; fie că a căzut în reanalizarea scolastică și în necurmata reinterpretare verbală a fondului său propriu, fie că s-a rafinat tot mai mult în subtilități și articulații secundare, sau că s-a vărsat în sincretism, începând cu secolul al XVI-lea (tendință pe care o ilustrează bine, de exemplu, opera lui Vijñāna Bhikshu în secolul al XVI-lea), fie că, în sfârșit, o dată cu nașterea neîncetată a unor noi mișcări religioase „sectare", care își elaborau fiecare propria sa teologie, reflecția filosofică a dat înapoi în fața teologiei. Atât este de adevărat că, așa cum scrie Spengler, „când scopul este atins și ideea împlinită, că întreaga mulțime a posibilităților interioare s-a realizat în afară, cultura *se osifică* brusc, ea moare, sângele i se scurge, forțele i se spulberă — ea devine civilizație" (*Declinul Occidentului*, 1922–23, Gallimard, 1976, vol. I, p. 114). Orice s-ar spune despre adevărul acestei teze a lui O. Spengler, după care fiecare cultură, în măsura în care constituie o unitate vie care are destinul și sufletul său, ar fi menită morții când va fi realizat totalitatea posibilităților sale, este neîndoielnic că filosofia indiană, această podoabă a unei culturi strălucite, răspândită pe un sub-continent imens, dar

protejată de autismul împrejmuirii sale (nu există nici o curiozitate pentru străinătate în vechea Indie), nu a participat cu nimic la formarea gândirii occidentale, spre deosebire de filosofia islamică a cărei contribuție la dezvoltarea acesteia este departe de a fi neglijabilă. Însoțind progresul colonizării engleze și înscriindu-se în logica acestuia, răspândirea filosofiilor occidentale în secolul al XIX-lea nu a pierdut prilejul de a suscita mai târziu reacții diverse corespunzătoare unei duble mișcări ideologice de deschidere și de închidere, într-o țară a cărei cultură se sprijinea pe un clivaj constitutiv înăuntru-înafară. Alături de un gânditor reprezentativ al neohinduismului ca Aurobindo (1872–1950), care a înfăptuit o sinteză viguroasă și originală a gândirii *Upanișadelor*, a Vedântei și a Yogăi, și a unor teme occidentale (cum este tema evoluției, astfel că gândirea lui ne evocă, *mutatis mutandis**, pe aceea a lui Teilhard de Chardin), de un reformator dublat de un înțelept cu „suflet mare" ca Mahatma Gandhi (1867–1948), care a apărat o curajoasă filosofie socială și a eliberat India, sau de un mare înțelept ca Rămana Maharshi (1879–1950), care a reluat pentru sine, în plin secol XX, demersul vedântic de investigare (*vicarana*) și de chestionare reiterată (*pariprashna*) pe tema Sinelui, alături, de asemenea, de metafizicieni originali de înaltă ținută, dar promovând o ortodoxie deschisă problematicii occidentale (Krishna Chandra Bhattacharyya și fiul său Kalidas Bhattacharyya), este un fapt că în secolul XX marea majoritate a filosofilor indieni contemporani s-a format la școala empirismului și a atomismului logic, a pozitivismului logic, a filosofiei analitice sau a behaviorismului lingvistic de inspirație anglo-saxonă. Această scleroză, a cărei victimă a devenit treptat filosofia indiană chiar în epoca în care Occidentul intra în timpurile moderne, și acest proces de aculturare în sensul cel mai propriu al termenului, căruia ea i-a fost supusă în epoca contemporană și care a modificat destinul ei, explică de ce filosofia indiană va fi absentă din volumele al treilea și al patrulea ale prezentei *Istorii a filosofiei*.

Bibliografie

Lucrărilor introductive și lucrărilor generale menționate în volumul I, *Gândirile fondatoare*, li se adaugă următoarele lucrări, mai tehnice sau mai „specializate", enumerate aici în ordinea prezentării doctrinelor:

* Schimbând ceea ce trebuie schimbat (în lat., în original, n.t.)

M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, 1964.

P. Martin-Bubost, *Çankara et le Védânta*, Seuil, «Maîtres spirituels», 1973.

M. Hulin, *Qu'est-ce que la nescience? Le Traité des Mille Enseignements de Çankara*, prezentare și trad., Vrin, «Pré-textes», 1993.

O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, Geuthner, ed. a 2-a, 1966.

O. Lacombe și L. Gardet, *L'Expérience du soi*, Desclée de Brouwer, 1981.

O. Lacombe, *L'Élan spirituel de l'hindouisme*, OEIL, 1986.

H. Zimmer, *Mâyâ ou le rêve cosmique dans la mythologie hindoue*, trad. fr. M. Hulin, Fayard, «L'espace intérieur», 1987.

A.-M. Esnoul, *Râmânuja et la mystique vishnouite*, Seuil, «Maîtres spirituels», 1964.

M. Hulin, *Le Principe de l'ego dans le pensée indienne classique. La notion d'ahamkâra*, Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. nr. 44, Collège de France, diff. De Boccard, 1978.

L. Kapani, *La Notion de samskâra*, Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. nr. 59, 2 vol., Collège de France, diff. De Boccard, 1992–93.

A.-M. Esnoul, *Les Strophes du Sâmkhya*, text și trad., Les Belles Lettres, «E. Senart», 1964.

M. Eliade, *Patañjali et le Yoga*, Seuil, «Maîtres spirituels», 1962.

T. Michaël, *Introduction aux voies du Yoga*, Rocher, 1980.

A. Bareau, *Les Religions de l'Inde*, vol. III: *Le Bouddhisme*, Payot, 1966.

G. Bugault, *La Notion de prajñâ ou sapience selon les perspectives du Mahâyâna*, Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. nr. 32, Collège de France, diff. De Boccard, 1968, retip. 1982.

L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, ed. a 2-a, De Boccard, 1989.

L. Silburn, *Les Çiva Sûtras*, text și trad., Pub. de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. nr. 47, Collège de France, diff. De Boccard, 1980.

A. Padoux, *L'Énergie de la Parole*, Le Soleil Noir, 1980; reed. Fata Morgana, 1994.

M. Hulin, *La Doctrine secrète de la déesse Tripurâ*, Fayard, «Documents spirituels», 1979.

Pot fi consultate, de asemenea, articolele din *Encyclopaedia universalis*, din *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. I, II, III, IV (PUF) și din *Dictionnaire des philosophes (PUF)*.

CAPITOLUL X

GÂNDIREA SCOLASTICĂ ȘI NAȘTEREA SPIRITULUI MODERN ÎN CHINA

de Anne Cheng

Introducere

Peisajul gândirii filosofice chineze începe să se contureze în cea mai îndepărtată antichitate. Primele mărturii scrise, datate din epoca Shang, apoi Zhou, dezvăluie, începând cu mijlocul mileniului al doilea înainte de era creștină, specificitatea civilizației chineze care își înfige rădăcinile în cultul strămoșilor și în caracterul divinatoriu al scrisului și al raționalității. O dată cu „pariul asupra omului", lansat de Confucius, se formează o conștiință morală care, împreună cu extraordinara efervescență intelectuală proprie multiplicității curentelor de gândire ale Regatelor Combatante, se va limpezi în discursul filosofic. În această perioadă germinativă se elaborează totul și se configurează: datele de pornire, atuurile, mizele, destinul gândirii chineze precum și orientările sale viitoare. Unificarea Chinei de către primul împărat Qin, în anul 221 î.Hr., marchează sfârșitul „pluralismului filosofic" al Regatelor Combatante, care, în perioada Hanilor (206 î.Hr.–220 d.Hr.), cunoaște o primă formă de sistematizare. În același timp în care se pun la punct instituțiile și habitudinile politice care vor caracteriza, în linii mari, structura imperială pe parcursul celor două mii de ani ai existenței sale, se definește conștiința unei identități culturale chineze, întemeiată pe un ansamblu de noțiuni comune și pe o gândire deja formalizată.

După această perioadă inaugurală, care culminează într-o „sinitate" Han triumfătoare, filosofia chineză intră într-o nouă eră în care este confruntată cu forme de gândire diferite. Ca urmare a căderii dinastiei Han în anul 220 și a prăbușirii întregii viziuni a lumii pe care ea o reprezintă, spațiul politic chinez cunoaște o dezorganizare și o fragmentare care favorizează în mare parte introducerea budismului, venit din India. Or, nu se poate nicicum imagina o gândire mai străină de mentalitatea chineză: budismul, de altfel, nu va întârzia să răstoarne toate achizițiile

culturale chineze, și aceasta până în temelii. Acest lucru apare limpede când observăm imensul efort (care a continuat timp de multe secole) furnizat de tradiția confucianistă pentru a se regândi din temelii, deși a acceptat — fie și apărându-se din toate puterile — să țină seama de noul dar budist. În momentul în care gândirea chineză abia reușise să „digere" budismul, ea a fost confruntată cu un „altul" încă mai radical, reprezentat de tradiția europeană care este introdusă în China cu ajutorul primelor misiuni creștine, începând cu secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

1. Viziunea holistă a Hanilor (206 î.Hr.–220 d.Hr.)

În cursul celor patru secole cât au durat Hanii se elaborează o întreagă viziune a lumii depășind cu mult limitele istorice ale dinastiei, care a dat numele său etniei dominante și limbii chineze. După efervescența intelectuală a Regatelor Combatante, în care gânditorii au cunoscut o libertate de mișcare și de gândire fără precedent și fără echivalent ulterior, și după punerea în ordine și uniformizarea înfăptuită de Qini, Hanii reprezintă o pauză, o fază de rumegare care transformă inovațiile în achiziții.

După autodafeul cărților venerate de tradiția confucianistă, ordonat de Primul Împărat în 213 î.Hr., se impunea o repunere în ordine a corpusului scripturar. În timp ce la începutul dinastiei Hanilor circulau versiuni ale Clasicilor confucianismului în „scriitură modernă", adică folosită în timpul Qinilor, s-au văzut reapărând texte în „scriitură veche", anterioară uniformizării scriiturii de către Qin. Polemica între versiunile „moderne" și „vechi" ale clasicilor a făcut furori în tot timpul dinastiei, alimentată de factori ideologici și politici, în măsura în care constituirea unui corpus canonic, considerat a include toate adevărurile eterne de care omul poate avea nevoie, răspundea bine voinței unificatoare a Hanilor. Dar din acest moment gândirea nu se mai putea exprima decât la modul exegetic.

Noua viziune a Hanilor este în chip manifest în căutarea unei perspective care să permită, nu numai de a avea o vedere panoramică asupra mulțimii curentelor precedente, dar de a le integra într-un ansamblu coerent și fără alternativă. Această căutare caracterizează deja scrierile de la sfârșitul Regatelor Combatante, cum ar fi *Xunzi*, dar ea izbucnește tot timpul în diverse texte de la începutul epocii imperiale, ca *Primăverile și toamnele domnului Lu*, operă colectivă și sintetică compilată în Qin,

înainte de instaurarea imperiului, și *Maestrul din Huainan*, încercare de sistematizare a întregii speculații vechi datând de la începutul Hanilor (secolul al II-lea î.Hr.).

Din cele „o sută de școli" ale Regatelor Combatante supraviețuiesc sub dinastia Han un daoism numit „Huang-Lao" (prin referință la Împăratul Galben și la Laozi) și un confucianism foarte diferit de învățătura originală a lui Confucius, așa cum apare ea mai ales în *Convorbiri*. Este vorba de fapt de un sincretism al tuturor curentelor de gândire dinainte de dinastia Qin, reciclat într-o filosofie politică destinată să subîntindă unitatea și centralizarea noii ordini imperiale. Unul dintre principalii făuritori ai acestui proces de ideologizare, Dong Zhongshu (cca 179–104), a avut un rol important în impunerea cunoașterii Clasicilor confucianiști pentru accesul la funcțiile administrative, premisă a sistemului binecunoscut de recrutare a funcționarilor statului prin concurs mandarinar, care trebuia să dureze tot timpul perioadei imperiale.

În gândirea lui Dong Zhongshu predomină noțiunea de ordine cosmologică primordială și totalizantă: „unitatea dintre Cer și Om". În această concepție organicistă, terminologia de bază, deja elaborată în timpul Regatelor Combatante, este legată de dualitatea lui yin și yang, de ciclul celor Cinci Faze și mai ales de ideea corespondențelor și rezonanțelor dintre lumea umană și procesele naturale.

Această noțiune de rezonanță este aceea care se află în inima întregului discurs cosmologic predominant în perioada dinastiei Han, și care se găsește în lucrări majore precum *Cartea Misterului Suprem* a lui Yang Xiong (53 î.Hr.–18 d.Hr.), al cărui proiect grandios este de a se modela după *Cartea Mutațiilor*, evocând liniile structurale ale universului printr-o combinație de linii continui și frânte însoțite de sentințe prezicătoare.

Singurul gânditor din timpul dinastiei Han care a supus noțiunea de rezonanță unei judecăți critice este Wang Chong (27–100), dar aceasta este o critică care rămâne totuși în interiorul obiectului său. În ale sale *Eseuri critice*, Wang Chong nu face decât să despoaie fenomenul de rezonanță de intenționalitatea și de perspectiva teleologică cu care l-au investit ideologii din perioada Han și cărora el le opune noțiunea, impersonală și neteleologică, elaborată în curentul daoist, de proces natural și spontan.

2. *Gândirea secolelor al III-lea și al IV-lea: „școala Misterului" și „convorbiri pure"*

După saturația comentariilor exegetice și a speculațiilor cosmologice la care a ajuns gândirea la sfârșitul perioadei Han, literații, înainte chiar de căderea dinastiei, se eliberează de jugul ideologic al ortodoxiei oficiale și se aruncă cu delectare asupra textelor fundamentale ale daoismului filosofic, formă de gândire „alternativă" prin excelență. „Școala Misterului" — aluzie la „misterul de dincolo de mister" al lui *Laozi* — face parte dintr-un curent mai general de „convorbiri pure", care se decide să părăsească angajamentul politic, considerat până atunci ca o atitudine fundamentală a oricărui bun confucianist, pentru a se îndrepta spre un mod de viață „pur" și „liber".

Pe baza textelor atribuite tradiției daoiste, Wang Bi (226–249) se străduiește să revină la ceea ce el consideră a fi sursa profundă a tradiției chineze. Respingând de la bun început ideea unei multiplicități ireductibile care ar exclude orice legătură între lucruri, el afirmă că există un principiu unic și Unu: „nu este" (*wu*), termen pe care îl preia de la *Laozi* și care se opune lui „este" (*you*), nu cum se opune „non-existentul" „existentului" într-o perspectivă ontologică, ci ca „neavând" caracterizările și finitatea lui „este". *Wu* este deci, mai întâi, nu o entitate care se opune lui *you*, ci acela *prin care you* se manifestă, se actualizează. Cu alte cuvinte: raportul dintre *wu* și *you* nu este raportul dintre numenal și fenomenal, absolut și relativ, ci mai curând acela dintre potențial și manifest.

A spune că Dao (Calea) este totodată *you* și *wu*, înseamnă a spune că ea desemnează realitatea în totalitatea sa, în același timp în care ea scapă legii reductive a limbajului. Cum enunță faimosul început al lui *Laozi*: „Dao care poate fi exprimat prin vorbire nu este Dao constant", Dao este inefabil, imposibil de numit, imposibil de aprehendat cu ajutorul limbajului sau al simțurilor, dar el comportă un principiu de inteligibilitate în aceea că este „constant". „Constanța" lui Dao desemnează un principiu structurant (*li*) în virtutea căruia ființele și fenomenele cele mai diverse și cele mai multiple își găsesc originea lor comună într-o unitate fundamentală. *Li*, prin aceasta, desemnează caracterul structurat și structurant al manifestării lui Dao care este lumea.

Dimpotrivă, pentru Guo Xiang (m. 312), căruia i se atribuie un comentariu asupra lui *Zhuangzi*, sensul nu trebuie căutat într-un principiu unul și unificator. Singur naturalul operează (ceea ce filosofii anteriori, mai ales daoiștii, numeau „de la sine însuși astfel"), care face ca ființele

(lucrurile, n.t.), în multiplicitatea lor, să nu se actualizeze pornind de la un fond comun care ar fi *wu*, ci ca fiecare „să se nască pe el însuși, asta-i tot". Lucrurile există prin ele însele, printr-un proces de generație spontană. Guo Xiang împinge deci interpretarea lui *Zhuangzi* în sensul unei mistici care ridică lumea manifestată la rangul de absolut prin aceea că ea este pură spontaneitate, în care fiecare lucru este necesar întregului și, reciproc, întregul este necesar fiecărui lucru existând individual, pe care el îl înglobează — viziune care încetează să evoce o posibilă influență budistă.

3. Aventura budistă în China

Istoria budismului începe în India cam prin secolele al VI-lea–al V-lea, î.Hr., cu figura lui Sākyamuni, contemporan al lui Confucius și cunoscut ca Buddha, „Cel Trezit". Pe la mijlocul secolului al III-lea, budismul își începe expansiunea în afara Indiei și apare o nouă tendință, mai liberală, cunoscută sub numele de „Marele Vehicul" (*Mahāyāna*), care taxează budismul vechi drept a nu fi decât un „Vehicul Mic" (*Hīnayāna*). Mahāyāna deschide calea mântuirii, nu numai elitei monastice ci tuturor ființelor vii, care posedă, fără excepție, „natura-de-Buddha" și sunt deci susceptibile de a cunoaște iluminarea. În timp ce budismul vechi trebuia să rămână circumscris în Asia de sud, Mahāyāna avea să cunoască o expansiune fără precedent spre China și întreaga „lume sinizată" (Japonia, Coreea, Tibet, Vietnam).

Când se manifestă, de la începutul erei creștine, primele semne ale unei prezențe budiste pe pământ chinezesc, suntem în punctul de plecare al unui lung și imens proces de asimilare a budismului indian de către cultura chineză, proces care va dura mai multe secole și va avea repercusiuni profunde, chiar nebănuite. Trebuie să amintim că budismul este, înainte de apariția creștinismului, prima formă de spiritualitate universală și prima expresie a unei culturi străine care s-a introdus într-o Chină care tocmai își făurise un simț foarte puternic al identității sale în cursul celor patru secole ale dinastiei Han. În mare parte, numai prin mijlocirea a trei secole de fragmentare politică și a numeroase amalgame cu tradiția daoistă autohtonă, budismul a putut să se ancoreze atât de profund în China.

Se pot distinge trei faze mari în acest proces de implantare: într-un prim moment (secolele III–IV), budismul este antrenat în controversele

chineze din acea epocă. Urmează o a doua fază (secolele V–VI), în care budismul se „indianizează" în China, înainte de a reîncepe să se sinizeze sub dinastia Tang (secolele VII–VIII), dar de data aceasta în cunoștință de cauză, într-o perioadă de asimilare propriu-zisă.

4. Amalgame budisto-daoiste (secolele III–IV)

Prima perioadă este marcată pe plan istoric de sciziunea Chinei în dinastii de nord și de sud, având drept consecință dezvoltarea unui budism de nord, mai curând devoțional, și a unui budism de sud, mai intelectual. De la începutul secolului al III-lea, imediat după căderea dinastiei Han, se desenează două centre de interes în abordarea chineză a budismului: *dhyāna* („concentrare") și *prajnā* („înțelepciune"). În ceea ce privește primul aspect, se poate vorbi de o „hibridizare budisto-daoistă" în domeniul tehnicilor de control mental, de respirație și de suprimare a pasiunilor. În ceea ce privește *prajnā*, definită drept „contemplație metodică a *dharmei*" (elementele al căror flux continuu compune realitatea), ea este centrală pentru tradiția Prajnā-pāramitā („înțelepciune transcendentală"), asociată în mod deosebit cu școala Mādhyamika, întemeiată în India de Nāgārjuna și de discipolul său Aryadeva, în secolul al II-lea d.Hr. Această școală, fără îndoială forma cea mai originală și cea mai sistematică pe care a luat-o budismul Mahāyāna, trebuia astfel să se dezvolte în paralel în India și în China, unde a devenit predominantă în budismul de sud.

După Mādhyamika, *prajnā* constă în a vedea adevărata natură a *dharmei*, adică a vedea că această natură este vidă (*sūnya*). Ideea de vacuitate înseamnă că *dharmele* nu au natură proprie, că ele nu sunt fundamente ale realității, fiindcă sunt fructul iluziei și depind de altceva pentru a exista. Cu alte cuvinte, datorită chiar caracterului său iluzoriu, lumea existentului nu diferă de absolutul Nirvānei, ea se confundă cu aceasta într-o depășire a oricărei dualități.

Această concepție a „înțelepciunii transcendentale", asociată cu noțiunea de vacuitate universală, vine să se grefeze pe reflecția amorsată de către gânditorii „școlii Misterului" asupra raporturilor dintre „este" și „nu este". Budismul pătrunde în mediile literaților pe calea ocolită a schimbului de idei și de speculații privitoare la vacuitatea asimilată într-un prim moment cu nonexistentul ca principiu fundamental. De aici tentativele (mai mult sau mai puțin fericite) de a pune în raport budismul cu

achiziția intelectuală chineză, îndeosebi prin metoda care constă în a „împerechea noțiunile" budiste cu noțiuni în principal daoiste. Exemplele cele mai ilustre sunt Dao'an (312–385), care explica *sūtrele* budiste sprijinindu-se pe lucrarea „Trei Mistere" (*Laozi*, *Zhuangzi* și *Mutațiile*), și Huiyuan (334–416), care, deși s-a făcut călugăr budist, era plămădit din cultură confucianistă și daoistă.

5. *Indianizarea budismului în China (secolele V–VI)*

Numai începând cu secolul al V-lea specificitatea contribuției indiene a fost recunoscută cu adevărat în China. Nu se mai caută transpunerea gândirii și terminologiei budiste în termeni cunoscuți (împrumutați esențialmente de la daoism), ci cei mai mulți se avântă în elaborarea unor lucrări de exegeză și de traducere directă din sanscrită, pentru care se face apel la budiștii veniți din India sau din Serinda — Kumarajīva (344–413), ajuns în China în 401, este unul dintre primii. Sub influența lui și datorită muncii sale colosale de traducere, publicul chinez a putut să aprofundeze cunoașterea școlii Mādhyamika, care își găsește reprezentanți atât de eminenți, ca Sengzhao (384–414) și Jizang (549–623).

Această perioadă de indianizare a budismului în China culminează cu Xuanzang (600–664), celălalt uriaș al traducerii textelor budiste, care a urmat o cale inversă aceleia a predecesorului său ilustru, făcând o călătorie în India pentru a cerceta budismul la sursa lui. Xuañzang a adus din India în principal texte ale școlii Yogācāra, care s-a dezvoltat în India între secolele al III-lea și al VII-lea, sub numele de „Calea conștiinței" (*vijñānavāda*), după care „Tripla lume nu este decât conștiință". Cu alte cuvinte: ansamblul lumii fenomenale, în natura sa reală, nu este decât gândire, lumea exterioară nu este decât un produs al conștiinței. Ea nu există în mod real, conștiința internă este aceea care o prezintă ca și cum ar fi o lume exterioară. Lumea exterioară nu este, deci, decât o iluzie, cu privire la care se pune problema de a-i explica formarea printr-o analiză foarte profundă a proceselor de conștiință.

Această școală reprezintă unul din cele două mari sisteme elaborate de gândirea mahāyānistă, celălalt fiind „Calea vacuității" (*sūnyavāda*) a școlii Mādhyamika, la a cărei popularizare Kumarajīva a contribuit atât. În ciuda eforturilor titanești ale lui Xuanzang de a introduce Yogācāra în China, spiritul unei școli atât de pur indiene era prea analitic pentru a întâlni un interes susținut în mentalitatea chineză.

6. Sinizarea budismului sub dinastia Tang (secolele VII–VIII)

Se poate spune că sub dinastia Tang (618–907) budismul chinez a cunoscut deplina sa maturitate. După șase secole de implantare, budismul este înrădăcinat puternic în societatea și în spiritul chineze. Pe plan intelectual, cantitatea de literatură deja tradusă permite o veritabilă asimilare care va stimula apariția unor școli budiste cu adevărat chinezești. Pe plan instituțional, s-a operat o osmoză perfectă între infrastructura chineză preexistentă și budism, astfel că acesta din urmă nu mai este perceput ca un corp străin, în pofida câtorva tresăriri. În particular, comunitatea monastică a sfârșit prin a se integra și a se supune structurilor de stat.

Dinastia Tang este o perioadă de frământare culturală și de veritabilă înflorire religioasă, care cunoaște introducerea în China a nestorianismului, a islamismului și a maniheismului. Școlile budiste își datorează înflorirea politicii de patronaj imperial duse de unii suverani ai dinastiei Tang. Este vorba de acum înainte de școli specific chineze, care nu mai sunt importate din India, ci sunt expresii pure ale elaborării și adaptării mesajului budist de către spiritul chinez.

În cursul acestei a treia perioade de veritabilă sinizare a budismului, chinezii se apucă să regândească prin ei înșiși și în termenii lor proprii problema mântuirii, a iluminării și căile pe care se poate ajunge la ele. Astfel, reflecția tinde să se concentreze asupra posibilității de a atinge trezirea în această viață — de preferință într-o manieră instantanee — și asupra credinței într-o mântuire universală pentru toate ființele însuflețite, ceea ce presupune o lectură deliberat subiectivă a scripturilor.

7. Școala Tiantai

Școala Tiantai (în japoneză Tendai) este prima dintre școlile budiste specific chineze care au apărut. În perspectiva ei, *Sūtra Lotusului* trebuie socotită ca fiind aceea care conține învățătura esențială, anume că Buddha nu a venit în lumea aceasta decât pentru a aduce mântuirea, adică o trezire egală cu a sa, tuturor ființelor vii fără deosebire. Fiecare om, ba chiar fiecare ființă vie, posedând natura-lui-Buddha, poate deveni Buddha. Natura-lui-Buddha este, într-adevăr, capacitatea virtuală de a deveni Buddha, care este înnăscută tuturor ființelor și prin care ele participă, ca

posibilitate, la natura exemplarelor Buddha, pură esență absolută. Noțiunea școlii Tiantai, de mântuire universală, se situează în prelungirea unei direcții luate de budismul chinez începând cu secolul al V-lea, o dată cu Daosheng (cca 360–434), care, pe baza unei versiuni incomplete a *Sūtrei Nirvānei*, a apărat ideea că fiecare om, chiar și cel mai corupt, este susceptibil de a atinge buditatea.

Dar școala Tiantai împinge lectura *Sūtrei Lotusului* într-un sens și mai chinezesc, subliniind nu numai că buditatea este accesibilă tuturor, dar, pe deasupra, chiar în viața aceasta, tăind definitiv punțile de trecere la budismul indian tradițional, după care doar câțiva inițiați puteau spera să atingă trezirea, și încă după câțiva eoni de eforturi susținute. Dacă această viziune corespundea concepției indiene din acel timp, ea nu satisfăcea deloc exigența chineză de a culege fructul eforturilor sale aici și acum.

Formula celebră a școlii Tiantai: „O singură gândire și cele trei mii de lumi", în afară de faptul că ilustrează interpenetrarea tuturor *dharmelor* și unitatea esențială a universului, exprimă identificarea fenomenelor și a absolutismului. Aici, Tiantai este eminamente reprezentativ pentru sinizarea budismului prin aceea că el orientează concepția despre absolut spre un sens imanentist, dându-i o direcție hotărât opusă viziunii transcendentale proprii budismului originar.

8. Școala Huayan

Școala Huayan (în japoneză Kegon), după numele scrierii pe care ea o consideră centrală, *Sūtra ghirlandei*, este pur chineză, neavând corespondent în India. Ea a cunoscut timpul său de glorie sub dinastia Tang, datorită protecției puternice a împărătesei Wu Zetian (a domnit între 683 și 705). Chiar dacă *Sūtra ghirlandei* are destule idei comune cu *Sūtra Lotusului*, în principal noțiuni religioase ca aceea a Vehiculului unic sau a mântuirii universale, ea este o lucrare, în multe privințe, mai complexă pe plan filosofic. Una dintre ideile cele mai specifice ale acestei *sūtre* este aceea că universul nu este constituit din *dharme* discontinui, ci reprezintă un întreg perfect integrat, ale cărui părți sunt organic legate între ele. Învățătura școlii Huayan evoluează în jurul teoriei cauzalității prin principiul său universal, ceea ce înseamnă a reveni oarecum la problematica manifestării existentului pornind de la un principiu unic în „școala Misterului". Se revine deci la problematici foarte specifice gândirii chineze. La fel ca Mādhyamika și Tiantai, Huayan concepe *dharmele* ca

fiind vide. Dar această vacuitate comportă două aspecte: ca principiu sau numen (*li*), ea este statică, dar ca fenomen ea este dinamică. Din aceste două aspecte indisociabile ale vacuității, școala Huayan derivă cele două concepții fundamentale ale sale: de o parte, principiul și fenomenul sunt în chip intim amestecate; de altă parte, toate fenomenele formează un singur și același întreg.

În afară de aspectul doctrinar al școlilor Tiantai și Huayan, aspectul devoțional este reprezentat mai ales de școala „Pământului pur", care desemnează Paradisul Estului asupra căruia veghează Buddha Amitābha. Accentul este pus aici pe devoțiune și pe credința localizată în puterea salvatoare a lui Amitābha, care, în infinita sa compasiune pentru oceanul ființelor, a creat acest paradis pentru ca cei care cred în el să poată renaște în acest paradis.

9. Budismul Chan

Percepția chineză a budismului s-a îndreptat foarte repede și în mod firesc în direcția meditației: *dhyāna* (transcriere chineză: *chan*, japoneză: *zen*). Filiația ortodoxă a școlii Chan ne face să ne întoarcem la întemeierea ei în China de către Bodhidharma, care ar fi adus școala în China în secolul al VI-lea. În 734, sub dinastia Tang, un călugăr din sud, numit Shenhui (670–760), începe să pună în discuție învățătura iluminării treptate, propovăduită până atunci de școala din nord, și avansează doctrina iluminării complete și instantanee, dat fiind că înțelepciunea pură este indivizibilă și nediferențiată. Această iluminare poate fi atinsă totalmente și în chip instantaneu, ori nu poate fi atinsă deloc. Școlii din nord, gradualiste, întrucât consideră că, deși în mod originar pur, spiritul trebuie tot timpul să se ferească de poluțiuni posibile, i se opune de acum încolo școala din sud, pentru care spiritul este și rămâne pur, fără ca să fie nevoie să-l purificăm.

După acest „nou Chan" din sud, care triumfă asupra opusului său începând cu secolul al VIII-lea, absolutul, adică natura-lui-Buddha, este totodată universal (el este prezent în fiecare ființă vie sau chiar neînsufletită) și vid, adică indicibil și chiar inconceptibil de către gândire. El nu poate fi atins decât într-o străfulgerare a intuiției, într-o manieră totală și instantanee. Dat fiind că absolutul nu poate fi aprehendat decât într-un mod negativ, se pune problema de a face vid în spirit, astfel încât el să nu mai dea naștere nici unui gând conștient, înzestrat cu conținut.

Gândirea conștientă este, într-adevăr, mai întâi conștiință de sine, generatoare de *karma*. Trebuie deci să dăm deoparte orice efort intențional, orice „proiect" al spiritului, cum ar fi acela de a ne iniția în învățătura lui Buddha, de a recita *sūtrele*, de a adora chipurile sau de a îndeplini ritualurile. Nu contează decât spiritul, pe care trebuie să-l reducem la capacitatea de pură intuiție și să-l lăsăm să se miște în voie, fără streang la gât și fără proptele, pentru ca el să poată sesiza natura lui Buddha printr-o experiență spirituală numită trezire sau iluminare: stare de unitate nediferențiată în care nimic nu ne mai afectează. În această clipă, spiritul este în același timp totalmente el însuși și contrariul său: el este „vedere subită a propriei noastre naturi", adică „non-gândire".

Diferitele ramuri ale școlii Chan vizează toate această vacuitate a spiritului, dar propovăduiesc căi diferite spre a ajunge la ea. Contrar metodelor active, chiar „violente" ale școlii Linji (în japoneză Rinzai), școala Cao Dong (în japoneză Sōtō) privilegiază calea calmă, contemplativă a meditației în poziția așezat (în chineză *zuochan*, în japoneză *zazen*), introspecție liniștită sub conducerea unui maestru, care poate să comunice în liniște sau să recurgă la discurs dacă este necesar. Printre metodele de transmitere privilegiate de dascălii Chan din secolele al IX-lea și al X-lea, au rămas celebre metodele *gong an* (în japoneză *kōan*). Ele constituie o manieră de a nu spune lucrurile în mod direct, ba chiar de a folosi cuvintele împotriva cuvintelor — antidiscurs, care nu folosește cuvintele decât pentru a le reduce la neant, la absurd.

Există în toate aceste metode un refuz al transmiterii prin discurs, o decizie de antiintelectualism, chiar de iconoclasm, care era deja centrală în *Zhuangzi*. Cu acest titlu, școala Chan poate fi considerată ca cel mai pur produs al budismului în China, simbioza perfectă a trezirii budiste și a daoismului filosofic. Așa se explică, probabil, că această școală a fost singura cruțată de marele val de persecuții din 845 care, spre sfârșitul domniei dinastiei Tang, marchează începutul declinului influenței budiste în China.

10. Reînnoirea confucianistă sub dinastia Song în secolul al XI-lea

Renașterea confucianistă, desemnată în mod curent sub denumirea de „neoconfucianism", care se manifestă începând cu sfârșitul dinastiei Tang și ia avânt sub dinastia Song din nord, în secolul al XI-lea, este de

fapt un efort imens de a regândi tradiția din temelii de către o conștiință chineză frământată de aproape zece secole de problematica budistă. Această refacere radicală se înfăptuiește în special în sensul unei culturi de sine spirituale, chiar mistice: în loc să-și îndrepte privirea spre interior pentru a percepe spiritul ca natură-a-lui-Buddha, se pune problema, pentru acești confucianiști de un tip nou, de a sonda spiritul în căutarea înțelepciunii. Mesajul lui Confucius și al lui Mencius este, din acest moment, aplicat mai direct la viața personală și la problemele timpului.

Han Yu (768–824) este considerat de obicei ca precursorul spiritului neoconfucianist, prin aceea că există la el o voință nouă de a regăsi temeiurile, de a se întoarce la sursa vie a eticii și a învățăturii confucianiste. Dacă tovarășul lui mai tânăr Li Ao (cca 772–824) reprezintă încă o stare de fuziune între confucianism, daoism și budism, neoconfucianismul dinastiei Song va reafirma cu vigoare primordialitatea omului și a comunității umane, în comparație cu concepțiile budiste și daoiste care percep universul ca fiind indiferent la valorile umane și la zbuciumul vieții sociale. Chiar dacă neoconfucianismul nu poate decât să se recunoască profund marcat de perspectiva și problematica budiste, există un punct în care el se demarcă de acestea cu insistență: este reflecția asupra naturii umane, reunită cu convingerea proprie lui Mencius privitoare la bunătatea sa funciară, care se regăsește în toate tendințele „renașterii confucianiste".

Neoconfucianismul, cunoscut, mai întâi, în limba chineză sub denumirea de „studiul Căii", s-a născut dintr-o nevoie educațională nouă, generată de avântul tehnicii imprimeriei, ca și din necesitatea de a recâștiga, întru valorile morale confucianiste, o societate devotată egalitarismului caracteristic daoismului și budismului Mahāyāna. Găsim în acest neoconfucianism o aspirație nouă spre revigorarea, dincolo de confucianismul scolastic al dinastiilor Han și Hang, a suflului profetic al doctrinei confucianiste originare. Toți marii gânditori ai reînnoirii confucianiste din timpul dinastiei Song împărtășesc ideea că Dao (Calea) este una, că trebuie să o resuscităm din somnul ei lung din timpul lui Mencius și că este posibil să ne întoarcem la ea prin înțelegerea globală a mesajului Clasicilor și prin cultura morală care duce la sfințenie. Astfel, cu toate că revine la intuițiile originare ale lui Confucius, „studiul Căii" încearcă să le explicitеze într-un sens experiențial, să le facă practicabile în trăibilul concret.

Pentru lumea intelectuală din timpul dinastiei Song, este vorba de a căuta o nouă viziune sintetică, după marea răsturnare budistă. Amestecând

reacții violente de respingere cu asimilarea mai mult sau mai puțin conștientă, gânditorii care se pretind partizanii „studiului Căii" revendică specificitatea confucianistă pe un fond de interogare budist. Ei reiau, în special, deosebirea dintre „realitatea ultimă" (*li*) și „realitățile concrete", introdusă de budiști pentru a înlocui relația organică dintre lucruri și principiul lor generator unic și unificator (Calea, Dao), și substituie noțiunea de „energie vitală" (*qi*) aceleia de „realități concrete", înfierate de budiști ca drojdia adevăratei realități.

11. Întoarcerea la fundamentul cosmologic

Întreg efortul neoconfucianist de a regândi lumea pe urma problematicii budiste se bazează pe ideea că înțelegerea relației dintre om și cosmos condiționează în mod fundamental moralitatea. Cu alte cuvinte, reflecția asupra eticii și căutarea sfințeniei trebuie reașezate pe un fond cosmologic. Față de budism, care a oferit un diagnostic fără precedent asupra *condiției* umane, e vorba de a reintroduce problema *naturii* umane și, făcând acest lucru, de a salva de la îndoiala budistă fundamentele conduitei etice și ale valorilor morale. Această problemă a naturii, care a fost obiectul atâtor dezbateri în perioada preimperială, revine în forță în spirite, miza fiind de a ști dacă natura umană este în ea însăși morală, cum afirmă Mencius, ceea ce ar avea drept consecință de a ne duce în mod firesc la sfințenie. Problema este că suntem nevoiți să recunoaștem existența răului în lume, subliniată de budism prin trăsăturile universalității lui *duhkha*, precum și dificultatea extremă, chiar imposibilitatea de fapt pentru cea mai mare parte a oamenilor, de a atinge sfințenia. Reînnoirea spiritului confucianist se traduce printr-o tresărire a optimismului, o reiterare puternică a pariului originar al lui Confucius asupra omului, a încrederii sale în perfectibilitatea naturii umane.

Renașterea preocupărilor cosmologice ia forma unei reveniri a interesului pentru numerologie, pierdută din vedere într-o oarecare măsură, din perioada dinastiei Han, mai ales la Shao Yong (1011–1077). Prin intermediul unor hărți cosmice și al corespondențelor dintre numere, Shao Yong se străduiește să dea o figurație cosmologică exhaustivă, în termeni simbolici și numerologici împrumutați din tradiția *Cărții mutațiilor*. Shao Yong își impune sarcina de a explica natura universului și, în mod corelativ, experiența umană care constă în a o cunoaște. El evocă astfel dublul proces de desfășurare a multiplicității existentului,

pornind de la sursa lui unică, și de concentrare a multiplului în unitate: un soi de respirație în doi timpi, constituită din expansiune și contracție.

Shao Yong reține din budism ideea că există diferite nivele de realitate și că, în consecință, punctul de vedere, unghiul de observație trebuie să fie mobil. În spiritul înțeleptului, limpede ca o oglindă (metaforă luată de la daoiști și budiști), vin să se reflecte fără obstacol (în special sinele) lucrurile în realitatea lor absolută. Cu alte cuvinte, e vorba de a percepe lucrurile, nu pornind de la sine, ci pornind de la lucrurile înseși, respectând astfel adevărul lor.

Împreună cu Shao Yong, Zhou Dunyi (1017–1073) este printre primii care a reabilitat *Cartea mutațiilor*, în faimoasa lui *Explicație a diagramei culmii supreme*, reintroducând astfel, în contextul confucianist, dimensiunea cosmologică obliterată de budism. Dar, spre deosebire de Shao Yong, a cărui primă grijă a fost de a face universul lizibil pentru om, Zhou Dunyi reintroduce dimensiunea etică propriu-zis confucianistă.

Cu Zhang Zai (1020–1077), gândirea confucianistă reînnoadă firul cu o lungă tradiție de reflecție asupra energiei primordiale, vitale și materializante: *qi*. Exclusiv în termenii acestei energii, Zhang Zai explică întreaga realitate, adică aceea a lui Dao. El vede în aceasta principiul unificator care permite să se explice infinita multiplicitate. Pentru el, *qi* este totalitatea lui Dao, atât în aspectul său invizibil și spiritual cât și în aspectul său vizibil și material. Intenția primă a lui Zhang Zai este de a pune dificultăți nefiindului daoist și vacuității budiste pe propriul lor teren: în timp ce aceste noțiuni tindeau să arate natura relativă sau iluzorie a tuturor lucrurilor, Zhang le insuflă energie materializantă pentru a afirma, dimpotrivă, că realitatea este cât se poate de reală.

12. Gândirea Principiului (li)

Pentru gânditorii neoconfucianiști, problema este de a ști cum să trăiești o moralitate care să fie spontaneitate. De unde importanța adecvării între Cer și Om, precum și aceea a unei noțiuni fundamentale care străbate întreaga filosofie chineză: *li*, principiu structurant intern lucrurilor naturii și, în același timp, acțiunilor omenești. În perspectiva reînnoirii confucianiste, o astfel de noțiune reia ideea unei inteligibilități a lumii, elaborată deja în secolul al III-lea de către Wang Bi, corelându-se

cu problema naturii și a destinului oamenilor, centrală în spiritul unor literați ca Cheng Hao (1032–1085) și fratele său Cheng Yi (1033–1107).

Li, de care vorbește Cheng Yi, desemnează totodată înclinarea naturală intrinsecă lucrurilor și ceea ce este originea sau fundamentul lor. El este prezent și acționează în fiecare lucru, nu ca o esență sau ca traducerea unei puteri spirituale transcendente, ci pur și simplu ca modul în care acest lucru participă la operația Cer-Pământ. Cheng Yi definește pe *li* în modul cel mai simplu posibil ca „acel ceva prin care" un lucru este așa cum este și operează așa cum operează. Fiecare lucru, fiecare ființă, fiecare eveniment ascultă de un principiu intern, dar acest principiu propriu fiecărei entități individuale trimite la un principiu unic și comun tuturor principiilor pe care le subsumează. Cu alte cuvinte, acest principiu unic și suprem este, sub o influență budistă nemărturisită, înălțat la „absolut", echivalent al lui Dao.

În felul acesta, *li* devine, o dată cu Cheng Yi, o noțiune „universală" prin aceea că este principiul explicativ al tuturor fenomenelor. Budismul chinez, și în special școala Huayan, au făcut din noțiunea de *li* un principiu absolut în raport cu manifestările lumii fenomenale. Cu frații Cheng, principiul structurant (*li*) este gândit mai întâi în raport cu „energia materializantă" (*qi*). Stabilind un „dualism" al lui *qi* și al lui *li*, Cheng Yi răstoarnă demersul gânditorilor cosmologiști care l-au precedat: în opoziție cu Zhang Zai, pentru care *qi* era primordial, de acum înainte *li* este chemat să dea seamă de totalitatea realului.

Pentru Cheng Yi, spiritul trebuie să purceadă la „investigarea lucrurilor" pornind de la *li*. Această noțiune, repusă în drepturi odată cu formularea sa în *Marele studiu*, trebuia să fie centrul dezbaterilor neoconfucianiste începând cu secolul al XII-lea. Contrar cu ceea ce ar putea să-i vină în minte cuiva care s-a format sub influența tradiției filosofice occidentale, „investigarea lucrurilor" nu tinteşte să le definească, ea nu urmărește să dea socoteală de proprietățile lor, ci de rolul pe care trebuie să-l îndeplinească fiecare lucru pentru a ocupa locul cuvenit în ordinea naturală, adică armonia morală.

13. Zhu Xi și marea sinteză neoconfucianistă a secolului al XII-lea

Spiritul de înnoire confucianist care începe să se profileze în „studiul Căii", în secolul al XI-lea, a avut timpul de a atinge un anumit grad de

elaborare, un secol mai târziu, când asistăm la un avânt mai serios spre o ortodoxie confucianistă, în ideea unei „transmisiuni legitime a Căii". Avânt care culminează cu prerogativa ce și-o arogă Zhu Xi (1130–1200) de a decide cine va intra și cine nu în linia ortodoxă. Pentru acela care a fost numit „Toma d'Aquino al chinezilor", se pune mai puțin problema de a se afirma împotriva budismului, cât de a se articula într-un tot, clar și coerent, noțiunile și intuițiile cardinale deja dezvoltate, în special de Zhou Dunyi, Zhang Zai și frații Cheng (Shao Yong fiind în mod deliberat îndepărtat din linia de transmisie). Scopul acestui efort de articulare și de sinteză este de a face realizabil pe planul trăitului proiectul onto-cosmologic al gândirii neoconfucianiste.

Zhu Xi oferă posibilitatea de a duce pe un plan ontologic, și nu numai etic, formula cristalizată de Cheng Yi, împrumutând de la Zhou Dunyi concepția cu privire la un fundament cosmologic, și în special aceea privind „Vârful suprem" (*taiji*): „Principiul este unul, dar particularizările sale sunt multiple", susținea Cheng Yi. Relațiile dintre parte și întreg nu mai sunt percepute numai ca fuziune a multiplicității infinite a lucrurilor în armonia Unului, ci de asemenea ca unitate ontologică a macrocosmosului, în care fiecare lucru este un microcosmos. În această perspectivă, problema raportului dintre dorințele oamenilor și Principiul absolut trebuie înțeleasă ca raportul dintre întreg și părțile sale, așa cum este conceput de Cheng Yi: realitatea multiplului și a particularului (sinele în întreaga sa individualitate și dorințele sale particulare) este afirmată în aceeași măsură ca și universalitatea Principiului (natura morală). Concepția globalizantă a lui Zhu Xi se opune deci unui dualism categoric între Principiu și particularizările sale, perceput ca un dualism între ideea de Principiu sau de substanță și aceea de practică sau de funcțiune.

Față de ceea ce el consideră ca un exces al intelectualismului lui Zhu Xi, contemporanul său Lu Xiangshan (1139–1193) afirmă din nou primordialitatea ineismului moral. Nodul controversei dintre cele două mari tendințe reprezentate de Zhu Xi și Lu Xiangshan rezidă de fapt în accentul pus în mod diferit, pe de o parte pe practica morală și spirituală, și pe căutarea intelectuală, de cealaltă parte. În formula sa cea mai cunoscută: „Spiritul este Principiu", Lu Xiangshan ia hotărârea de a reveni la izvorul viu care este intuiția, moștenită de la Mencius, la capacitatea spiritului de a se rafina fără încetare și de a regăsi comuniunea sa primară cu puterea cosmică.

14. Revenirea la ineismul moral în neoconfucianismul dinastiei Ming în secolul al XVI-lea

Tot în sensul unei reveniri la ineismul lui Mencius și în numele mesajului confucianist originar, Wang Yangming (1472–1529) ajunge să corecteze, sub dinastia Ming, atitudinea, după părerea sa, prea intelectualistă, luată de curentul reprezentat de frații Cheng și de Zhu Xi, în timpul dinastiei Song. Punând încă o dată problema de a ști *cum* devii sfânt, centrală la toți gânditorii confucianiști, dar mai ales la Zhu Xi, Wang Yangming nu inovează. Chestiunea în care el se demarcă de Zhu Xi este aceea că el crede a fi înțeles că esențialul, în calea spre sfințenie, nu este căutarea cunoașterii, ci propriul nostru spirit. Cu alte cuvinte, nu scopul contează, ci drumul. Or, acesta este tocmai spiritul, pe care el îl înțelege în termeni de „cunoaștere morală funciară". Substituind reflecția existențială asupra a ceea ce este trăit de spirit problemei (prea teoretice, după părerea sa) naturii umane, Wang Yangming trece de la o gândire speculativă la un trăit existențial.

În 1503, Wang cunoaște o iluminare care nu poate să nu amintească de trezirea budistă, și care îi deschide ochii asupra unității spiritului și a Principiului, până atunci diferențiate de către Zhu Xi, și apoi asupra unității cunoașterii și acțiunii. În vreme ce ideea că „natura noastră izvorâtă din Cer este Principiu" nu mai pune probleme de la formularea ei de către Cheng Yi, Wang Yangming reafirmă și elaborează ideea lui Lu Xiangshan că „spiritul nostru este principiu". Această idee va continua să suscite dezbateri pentru mult timp, prin aceea că ea repune în discuție dualismul, atât de mulțumitor pentru spirit, între Principiul structurant și energia materializantă, și pune problema dificilă a statutului care trebuie acordat pulsiunilor naturale. Wang Yangming se ridică împotriva a ceea ce percepe el ca fiind dualismul gândirii lui Zhu Xi, afirmând unitatea cunoașterii și a acțiunii.

Miza problemei ar putea să fie rezumată astfel: în timp ce poziția daoistă ar fi convinsă că este posibil de a exista și de a acționa în armonie fără a cunoaște natura (sau firescul), poziția confucianistă ar fi de a afirma că nu se poate acționa în armonie decât dacă este cunoscută natura. Gânditorii neoconfucianiști sunt în căutarea constantă a unei armonii *morale* care ar reieși dintr-o *cunoaștere* a naturii lucrurilor. Tocmai această primordialitate a cunoașterii explică fascinația fraților Cheng și

a lui Zhu Xi pentru Principiu și, prin urmare, reacția lui Wang Yangming, pentru care cunoașterea (adică sfințenia) se află în acțiune și nu invers. Tocmai această reacție anunță semnele de nerăbdare față de dominația zhuxistă, tot mai vădite spre sfârșitul domniei dinastiei Ming, și apariția unui spirit în mod radical critic începând cu secolul al XVII-lea, în momentul în care influența europeană începe să se facă simțită.

Bibliografie

• *Lucrări generale*

A. Cheng, *Entretiens de Confucius*, Seuil, 1981.
A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997.

• *Despre Hani*

A. Cheng, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1985.

• *Despre neodaoism*

E. Balazs, «Entre révolte nihiliste et évasion mystique: les courants intellectuels en Chine au IIIe siècle de notre ère», *La Bureaucratie céleste: recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, 1968, pp. 108–135.
I. Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au XIVe siècle*, Cerf, 1991.

• *Despre budism în China*

P. Demieville, *Entretiens de Lin-tsi*, Arthème Fayard, 1972.

B. Faure, *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Éditions du CNRS, 1988.

J. Gernet, *Entretiens du maître de dhyâna Chen-houei du Ho-tsö*, EFEO, 1949, republ. 1977.

E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 2 vol., Leiden, 1959.

• *Despre neoconfucianism*

Wing-Tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1957, reed. 1977.

A. Cheng, «*Li*, ou la leçon des choses», *Philosophie* nr. 44, decembrie 1994.

W. T. DE BARY, ed., *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, 1970.

CONCLUZIE GENERALĂ

SPRE TRIUMFUL RAȚIUNII

de Jacqueline Russ

Perioada clasică — secolul al XVII-lea — a fost un laborator de idei fără precedent: dând naștere unei gândiri raționale care s-a vrut stăpână pe lucruri și pe univers, substituind ordinea riguroasă a matematicii cosmosului calitativ al celor vechi, privilegiind (în afară, *grosso modo*, de Pascal) ambițiile rațiunii „prometeice", ea pregătește, o dată cu marea criză de la sfârșitul secolului al XVII-lea, trecerea filosofică la secolul următor. Forme noi de gândire critică (mai ales Bayle, Fontenelle etc.) apar atunci: astfel, în ultimele decenii ale secolului al XVII-lea, totul se pune în mișcare. Dacă Descartes considera că filosofia poate fi împăcată cu doctrina bisericii, de fapt metoda sa, începând aproximativ cu 1680, duce la punerea sub semnul întrebării a principiului autorității. O efervescență formidabilă de idei modifică structurile mentale. Ne aflăm într-o perioadă de tranziție, care pregătește Luminile secolului al XVIII-lea și vârtejul lor amețitor, în mod deosebit în Franța, acest loc plămădit din incertitudini și din îndoieli, într-o perioadă care încetează să fie închistată în ierarhiile sale. Aceste îndoieli vor cotropi terenurile religiei și ale politicii, iar istoria se va afla în continuă evoluție. Astfel, abordăm volumul al treilea al acestei istorii a filosofiei, *Triumful rațiunii*. Se va constitui filosofia Luminilor, luptând împotriva obscurantismului. Când se sfârșește volumul prezent, încep noi schimbări: epoca rațiunii descrisă în volumul al treilea prelungește elanul rationalist al epocilor clasice.

INIȚIERI ÎN FILOSOFIE

Titlul acestei colecții – *Inițieri în filosofie* – apelează la înțelesul „profan" al inițierii, deși, în virtutea unei firești și fericite contagiuni semantice, termenul mai păstrează ecouri ale sensurilor dintâi preluate, suprimate și resemnificate potrivit exigențelor contextului de întrebuințare. Adică mai trimite – oblic, discret – la mistere, la apropierea unor lucruri secrete, ascunse, dificile, ca și la efectele formative, „anagogice" ale praxisului inițiatic: convertire, transformare interioară, libertate spirituală, schimbare de regim ontologic existențial.

Filosofii și filosofiile cu care urmează să dialogăm prin intermediul colecției proiectate ne îmbie, trezite astfel la viață, cu chemarea de a le fi interpretul în chiar efortul nostru de autointerpretare.

Sub semnul suirii propriului drum, al călătoriei spre ceea ce merită să întrebăm pentru a ne întoarce mereu acasă, cor epeta seria exercițiilor de inițiere în arta-știința filosofării.

VASILE TONOIU

Continuând demersul propus de primul volum al *Istoriei filosofiei,* consacrat gândirilor fondatoare ale culturii, acest al doilea volum ne conduce de la un Ev mediu tumultuos până la ideile creatoare ale modernității (Descartes și sistemele carteziene). Renașterea asistă la explozia cosmosului medieval, în timp ce revoluția științifică și filosofică transformă cadrele înseși ale gândirii, o dată cu abandonarea idealurilor contemplative și cu emergența unei filosofii politice. În secolul XVII, Descartes inaugurează calea regală a întregii gândiri moderne. *Inventarea lumii moderne* analizează, din Orient până în Occident, doctrinele celor mai importanți filosofi ai timpului: Plotin, Nicolaus Cusanus, Albert cel Mare, Roger Bacon, Machiavelli, Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Pascal, Hobbes, Locke etc.